Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde.

Von

Dr. Lorenz Dürr

Präfekt am Bisch. Knabenseminar Chilianeum und Lehrer der hebr. Sprache am K. Neuen Gymnasium zu Würzburg.

Mit 12 Abbildungen.

Überreicht vom Verfasser.

Münster i. W. 1917.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.
Wirceburgi, die 21. Maji 1917.

L. S. Dr. Hessdörfer,
Vic. gen.

Druck von J. M. Richters Kgl. Bayer. Hofbuchdruckerei, Würzburg.

Vorwort.

Nachstehende Arbeit wurde der hohen philosophischen Fakultät der K. Universität Würzburg zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt. Dieselbe wurde zugleich als Programm des K. Neuen Gymnasiums zu Würzburg für die Studienjahre 1916/17 und 1917/18 veröffentlicht. Die Bedeutung, welche die Erforschung der Geschichte und Kultur des Alten Orients in der neueren historischen Wissenschaft gewonnen, sowie das Interesse, das sich gerade in der Jetztzeit den Stätten des Ostens zuwendet, dürften die Aufnahme der Arbeit als Gymnasialprogramm rechtfertigen. Dem Verfasser gereicht es zur besonderen Freude, dadurch auch weiteren Kreisen einen Einblick in die Probleme des Alten Testamentes sowie in die grossen Zusammenhänge der biblischen mit der gesamten vorderasiatischen Kulturwelt geben zu können.

Herr Prof. Dr. Streck, der zugleich die Korrekturen mitzulesen die Güte hatte, sowie Herr Prof. D. Dr. Hehn-Würzburg haben mich durch viele wertvolle Anregungen unterstützt; ich sage ihnen auch an dieser Stelle wärmsten Dank. Mein Dank gilt ferner dem Herrn Oberstudienrat Dr. Baier, Rektor des K. Neuen Gymnasiums zu Würzburg, für die freundliche Förderung der Arbeit. Endlich danke ich den Herren, welche mir in entgegenkommender Weise die Klischees für die beigefügten

Abbildungen zur Verfügung stellten: Seiner Gnaden, dem Hochwürdigsten Herrn Abt von Maria Laach Ildefons Herwegen, den Herren Prof. Dr. Bruno Meissner-Breslau und Dr. Hugo Prinz-Kiel sowie dem Herrn Pfarrer und Dozenten an der Universität Leipzig, D. Dr. Alfred Jeremias.

Würzburg, im Juli 1917.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Verzeichnis der Abbildungen.

Literaturverzeichnis.

A. Literatur zu Ezechiel:

Baer-Delitzsch, Liber Ezechielis. Lipsiae 1884.

Baethgen Fr., Die Psalmen. (Handkommentar zum Alten Testament von Nowack II. Abt. 2. Band.) 3. Auflage. Göttingen 1904.

Baudissin Wolf Graf, Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes. Leipzig 1901.

Bertholet A., Das Buch Hesekiel. (Kurzer Handkommentar zum A. Testament von Karl Marti XII.) Freiburg, Leipzig und Tübingen 1897.

Caspari W., Die Bedeutung der Wortsippe כבד im Hebräischen. Leipzig 1908.

—, Die israelitischen Propheten. (Wissenschaft und Bildung Nr. 122.) Leipzig 1914.

Causse A., Les prophètes d'Israël et les réligions de l'Orient. Essai sur les origines du monothéisme universaliste. Paris 1913.

Cornill H., Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig 1886.

—, Der israelitische Prophetismus. 8.—10. Auflage. Strassburg 1912.

Duhm B., Theologie der Propheten. Bonn 1875.

Ewald H., Die Propheten des Alten Bundes. Stuttgart 1840.

Gall Frhr. von, Die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung, ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen und das Neue Testament. Giessen 1900.

Giesebrecht Fr., Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten. Göttingen 1897.

Herrmann J., Ezechielstudien. Leipzig 1908.

Hitzig Fr., Der Prophet Ezechiel. (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament VIII.) Leipzig 1847.

Hölscher G., Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Leipzig 1914.

Hoonacker A. van, Les douze petits prophètes. Paris 1908.

Jahn G., Das Buch Ezechiel. Leipzig 1905.

Kautzsch E., Die hl. Schrift des Alten Testamentes. 3. Auflage. I. und II. Tübingen 1909 und 1910.

—, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes. Tübingen 1900.

Kittel R., Die Psalmen. (Kommentar zum Alten Testament von E. Sellin XIII.) Leipzig 1914.

—, Geschichte des Volkes Israel. 2 Bände. (Handbücher zur Alten Geschichte I. Serie 3. Abteilung.) Gotha 1909 (II. Band) und 1912 (I. Band 2. Auflage.)

Klamroth E., Die jüdischen Exulanten in Babylonien. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament von R. Kittel. Heft 10.) Leipzig 1912.

Knabenbauer J., Commentarius in Ezechielem Prophetam. (Cursus scripturae sacrae. Commentarii in V. T. Pars III, 3.) Parisiis 1890.

König E., Geschichte der alttestamentlichen Religion. 2. Auflage. Gütersloh 1915.

König E., Der alttestamentliche Prophetismus mit Rücksicht auf die neuesten Funde und Hypothesen betrachtet. Beweis des Glaubens von Steude XLIII (1907) S. 17 ff. 51 ff. 81 ff.

Kraetzschmar R., Das Buch Ezechiel. (Handkommentar zum Alten Testament von Nowack III. Abt. 3. Band 1. Teil.) Göttingen 1900.

Lajčiak Jean, Ézéchiel, sa personne et son enseignement. Paris 1905.

Müller D. H., Ezechielstudien. Berlin 1895.

Orelli C. von, Das Buch Ezechiel. (Kurzgefasster Kommentar zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes von H. L. Strack und O. Zöckler. V.) 2. Auflage. München 1896.

Pfannmüller G., Die Propheten. Berlin 1913.

Schmalzl P., Das Buch Ezechiel. Wien 1901.

Smend R., Der Prophet Ezechiel. 2. Auflage von Hitzigs Ezechiel. Leipzig 1880.

Steuernagel C., Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1912.

B. Literatur zur Archaeologie:

Benzinger J., Hebräische Archaeologie. 2. Auflage. Tübingen 1907.

Bezold K., Ninive und Babylon. 3. Auflage. (Monographien zur Weltgeschichte Nr. 18.) Leipzig und Bielefeld 1909.

Bissing Fr. W. von, Beiträge zur Geschichte der assyrischen Skulptur. (Abhandlungen der K. bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse XXVI. Band 2. Abt.) München 1912.

Böllenrücher J., Hymnen und Gebete an Nergal. (Leipziger semitistische Studien. I. Band.) Leipzig 1904.

Bonwetsch N., Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der 40 Märtyrer. (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche von Bonwetsch und Seeberg I, 1.) Leipzig 1897.

Bousset W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Auflage. Berlin 1906.

Couard L., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh 1907.

Deimel A., Pantheon babylonicum. Romae 1914.

Delitzsch Fr., Babel und Bibel. 4. Ausgabe. Leipzig 1903.

Dibelius M., Die Lade Jahwes. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und des Neuen Testamentes, herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel. Heft VII.) Göttingen 1906.

Dillmann A., Die Genesis. 6. Auflage. (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament XI.) Leipzig 1892.

Dussaud René, Les visions d'Ézéchiel. Revue de l'histoire des réligions XXXVII (1891) p. 301—313.

Ebeling Karl, Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien. Babylonische Quellen übersetzt. (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums. Ostern 1914.) Berlin 1914.

Erman Ad., Die ägyptische Religion. (Handbücher der K. Museen zu Berlin.) 1. Auflage. Berlin 1905.

Feldmann Jos., Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der ausserbiblischen Ueberlieferungen. (Alttestamentliche Abhandlungen von J. Nikel IV.) Münster 1913.

Festschrift, Eduard Sachau zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Gotthold Weil. Berlin 1915.

Frank C., Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter. (Leipziger semitistische Studien. II. Band.) Leipzig 1906.

—, Studien zur babylonischen Religion. I. Strassburg 1911.

Gressmann H., Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente. I. Band: Texte. II. Band: Bilder. Tübingen 1909.

Grohmann Adolf, Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern. (Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse LVIII,1.) Wien 1914.

Handcock Percy S. P., Mesopotamian Archaeology. An introduction to the Archaeology of Babylonia and Assyria. London 1912.

Hilprecht H. V., The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania Ser. A. Vol. IX (1898) und Vol. X (1904).

—, The Excavations in Assyria and Babylonia. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania Ser. D. Vol. I.) Philadelphia 1904.

Hehn J., Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testamente. (Leipziger semitistische Studien. II. Band.) Leipzig 1907.

—, Die biblische und babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. Leipzig 1913.

Hommel Fr., Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients. Erste Hälfte. Ethnologie des Alten Orients. Babylonien und Chaldäa. München 1904.

—, Aufsätze und Abhandlungen. II. Band. München 1900.

Humann K. und Puchstein O., Reisen durch Kleinasien und Nordsyrien. Textband und Atlas. Berlin 1890.

Jastrow junior Morris, Die Religion Babyloniens und Assyriens. I. Band. Giessen 1912.

Jensen P., Die Kosmologie der Babylonier. Strassburg 1890.

Jeremias A., Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig 1913.

—, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 3. Auflage. Leipzig 1916.

Koldewey R., Das wiedererstehende Babylon. 2. Auflage. Leipzig 1913.

—, Die Tempel von Babylon und Borsippa. Leipzig 1911.

Landersdorfer S., Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Leipzig 1916. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament von R. Kittel. Heft 21.)

Langdon Steph., Die neubabylonischen Königsinschriften. Aus dem Englischen übersetzt von R. Zehnpfund. (VAB IV.) Leipzig 1912.

Lehmann-Haupt C. F., Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. (Abh. der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge IX, 3.) Berlin 1907.

Lenormant Fr., Les Origines de l'histoire. I. und II. Deuxième édition. Paris 1880.

Luschan Felix von, Ausgrabungen in Sendschirli. I—III. Die Torskulpturen. (Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen. Heft XIII.) Berlin 1902.

Luschan Felix von, Ausgrabungen in Sendschirli. IV. Bildwerke und Inschriften. (Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen. Heft XIV.) Berlin 1911.

Layard A. H., Discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon. London 1853.

—, Monuments of Niniveh. First Series. London 1849; Second Series. London 1853.

Meissner Br., Grundzüge der babylonischen und assyrischen Plastik. Leipzig 1915. (Der Alte Orient XV.)

Messerschmidt L., Corpus inscriptionum Semiticarum. (Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft. 1900,4.) Leipzig 1900.

— Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. 1. Heft. Leipzig 1911.

Meyer Eduard, Sumerier und Semiten in Babylonien. (Philos.-histor. Abhandlungen der K. preuss. Akademie der Wissenschaften aus dem Jahre 1906.) Berlin 1906.

—, Reich und Kultur der Chetiter. (Kunst und Altertum. Band I.) Berlin 1914.

Morgan de, Délégation —. Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de J. de Morgan. Paris, seit 1900.

Neuss W., Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Münster 1912. (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von P. Ildef. Herwegen. Heft 1—2.)

Nikel J., Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim. Breslau 1890.

—, Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum besseren Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. Freiburg 1903.

—, Der geschichtliche Charakter von Genesis 1—3. (Weidenauer Studien III. Band.) 1909.

Oppenheim Max Frhr. von, Der Tell-Halaf und die verschleierte Göttin. (Der Alte Orient X,1.) Leipzig 1908.

Paffrath Th., Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, 5 und 6.) Paderborn 1913.

Perrot G. et Chipiez Ch., Histoire de l'Art dans l'Antiquité. Tom. II. (Chaldée et l'Assyrie.) Paris 1884.

Perry E. G., Hymnen und Gebete an Sin. (Leipziger semitistische Studien. II. Band.) Leipzig 1907.

Prausnitz G., Der Wagen in der Religion; seine Würdigung in der Kunst. Strassburg i. E. 1916. (= Studien zur deutschen Kunstgeschichte. Heft 187.)

Prinz H., Altorientalische Symbolik. Berlin 1915.

Rawlinson H. C., A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria, prepared for Publication under the direction of the Trustees of the British Museum. London 1861—84. 5 Bände.

Reber R. von, Die Stellung der Hettiter in der Kunstgeschichte. (Sitzungsberichte der K. bayer. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1910. 13. Abhandlung.)

Salzberger Gg., Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur. Berlin 1912. (= Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Band II. Heft 1.)

Šanda A., Die Bücher der Könige. 2 Bände. Münster 1911 und 1912. (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, herausgegeben von J. Nikel. IX. Band.)

Sarzec Ernest de ... et Léon Heuzey, Découvertes en Chaldée. Paris 1884—1912.
Scheil, Délégation en Perse. Mémoires. Paris, seit 1900.
Schollmeyer A., Sumerisch-babylonische Hymnen an Šamaš. Paderborn 1912.
Schrader E., Keilinschriftliche Bibliothek. 1889 ff.
—, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Auflage, neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler. Berlin 1902.
Sellin E. und Watzinger Carl, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen. Leipzig 1913.
Streck M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs. 3 Bände. (VAB VII.) Leipzig 1916.
Thomsen Pet., Kompendium der Palästinensischen Altertumskunde. Tübingen 1913.
Thureau-Dangin Fr., Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. (VAB I.) Leipzig 1907.
—, L. Heuzey et Fr. Thureau-Dangin, Nouvelles fouilles de Tello. Paris, seit 1910. (Bisher 2 Lieferungen.)
Vigouroux F., Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien. 4 Bände. Deutsche Uebersetzung von Joh. Ibach. Mainz 1885.
Vincent H., Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907.
Volz P., Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum. Tübingen 1910.
Ward William Hayes, The Seal Cylinders of Western Asia. Washington 1910.
Winckler H., Altorientalische Forschungen. 1. Reihe. Leipzig 1897.
Zimmern H., Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl. (Der Alte Orient VII,3 und XI,1.) Leipzig 1903 und 1911.

Verzeichnis der Abkürzungen.

AOTB = Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament von H. Gressmann.
ATAO³ = Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 3. Auflage von A. Jeremias.
BE = The Babylonian Expedition of the Univ. of Pennsylvania, edited by H. V. Hilprecht.
BZ = Biblische Zeitschrift.
CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.
Découv. = Découvertes en Chaldée par A. de Sarzec et L. Heuzey.
HAOG = Handbuch der altorientalischen Geisteskultur von A. Jeremias. 1913.
HWB = Assyrisches Handwörterbuch von Fr. Delitzsch.
KAT³ = Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Auflage. 1902.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von E. Schrader.
MDOG = Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft.
MDP = Mémoires de la Délégation en Perse.
MNDP = Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
OLZ = Orientalische Literaturzeitung.
I—V R = The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. I—V. Band, edited by Sir H. Rawlinson.
RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale.
RB = Revue biblique internationale.
RT = Recueil de Travaux, relatifs à la Philologie et à l'Archéologie egyptienne et assyrienne.
Th—D. = Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
VAB = Vorderasiatische Bibliothek.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Einleitung.

Das erste Kapitel des Buches des Propheten Ezechiel enthält den Bericht über dessen Berufung. Dabei erhalten wir eine ausführliche Beschreibung von dem Bilde, in welchem sich Jahwe seinem Gesandten offenbarte. Ezechiel war im Jahre 597 v. Chr. mit dem Könige Jojachin von Juda und der Aristokratie des Landes nach Babel ins Exil geführt worden. Dort erschien ihm im 5. Jahre seiner Gefangenschaft, d. i. im Juli 593, während er am Ufer des Kanales Kebar mitten unter den Exulanten weilte, die Herrlichkeit Gottes. Ein Sturm zieht von Norden, „dem Wetterloch für Jerusalem", heran. Er treibt eine mächtige Wolke, die ringsum hellen Glanz ausstrahlt und in der Mitte etwas wie Glanzerz birgt. Näherhin erkennt der Prophet darin vier lebende Wesen von sonderbarer Zusammensetzung. Sie haben die Gestalt eines Menschen (1, 5). Jedes derselben hat vier Gesichter und vier Flügel: ein Menschenangesicht nach vorn, ein Löwengesicht nach der Rechten, ein Stiergesicht nach der Linken und ein Adlergesicht nach innen (1, 10) [1]. Zwei Flügel sind ausgespannt, so dass sie sich gegenseitig berühren, und zwei bedecken den Leib der Wesen (1, 11). Ausserdem sind noch Menschenhände unter den Flügeln an den vier Seiten sichtbar (1, 8). Dabei können sich die Wesen wegen der vier Gesichter nach allen Seiten bewegen, ohne sich wenden zu müssen (1, 9). Weiter schaut der Prophet neben diesen vier Wesen vier Räder, die wie Chrysolith glänzen. Ihre Felgen (1, 18) oder, nach der zweiten Beschreibung (10, 13), die ganzen Räder sind voller Augen. Die Räder sind der Erscheinung angepasst, so dass sich auch der Gotteswagen bewegen kann, ohne sich wenden zu müssen (1, 15—21). Das ganze Gefährte trägt

---

[1] Wir folgen hier im Wesentlichen dem nach den LXX emendierten Texte; vgl. dazu R. Kittel, Biblia hebraica II² und R. Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel 7 ff.

schliesslich den Thron Jahwes. Auf den Häuptern der Wesen liegt „etwas wie eine Feste" glänzend wie Bergkrystall (1, 22)[1]. Und oberhalb dieser Feste erhebt sich ein „Gebilde wie ein Thron", auf dem eine Gestalt sitzt, die das Aussehen eines Menschen hat (1, 26). Von den Hüften aus nach oben erstrahlt sie „wie von Glanzerz", nach unten zu in schwächerem Lichte wie einfaches Feuer (1, 27). So ruht die Gestalt Jahwes auf den Wesen und bildet den Mittelpunkt der ganzen Erscheinung, die den Eindruck einer majestätischen Theophanie hinterlässt. Der Prophet selbst ist von dem Geschauten überwältigt (1, 28) und seine erst später ausgeführte Beschreibung in cap. 1 steht noch im Banne des in dieser Form ganz neuen Bildes der Herrlichkeit Jahwes.

Wenn auch manche Anknüpfungspunkte in früheren Darstellungen Jahwes zu finden sind (vgl. Ex. 19, 18; Ps. 18, 8 ff.; 50, 1 ff.), so handelt es sich hier doch um eine besondere Form der Offenbarung. Das Bild des Gotteswagens in dieser Zusammensetzung ist neu. Man hat deswegen der Erscheinung von jeher auch grosses Interesse entgegengebracht. Wenn später Jahwe in seiner göttlichen Majestät dargestellt wird, dient Ezechiels Vision als Vorbild (siehe Dan. 7, 9; Apoc. Abrah. c. XVIII [2]; Apoc. Jo. 4). In den rabbinischen Schulen des ausgehenden Judentums spielte die Merkaba, der Gotteswagen, eine grosse Rolle. Sie war Gegenstand der mystischen Spekulation. Bisweilen wurde damit die Sage vom salomonischen Thron vermischt, die selbst ihre Hauptelemente der Vision Ezechiels entnimmt[3]. Die jüdische Geheimlehre, die sich mit der Herrlichkeit Jahwes, seinem Wesen, seiner Wohnung usw. beschäftigte, hiess offenbar im Anschlusse an Ezechiel die Maase Merkaba d. h. Werk des Wagens[4]. In der christlichen Theologie sodann wird Ez. c. 1 mit Vorliebe behandelt. Die

---

[1] H. Winckler, Altor. Forschungen. 1. Reihe 347 gibt Rāqīʿa = Feste nach Analogie der Basis altorientalischer Götterstandbilder mit „Sockel" oder „Postament" wieder; vgl. unten Abb. 8.

[2] Siehe N. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der 40 Märtyrer. Lpzg. 1897.

[3] Vgl. G. Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur (Berlin 1912) 59 ff.

[4] Siehe W. Bousset, Die Religion des Judentums[2] 408 f.; P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum (1910) 118 f.; A. Jeremias, ATAO[3] 618[3].

Väter deuten dabei die grosse Theophanie mit der Gottesgestalt teils direkt im typisch-messianischen Sinne als Symbol der vier Evangelisten und des Gottmenschen Jesus, teils als Offenbarung der Unbegreiflichkeit und Majestät Gottes [1]. Letztere Auffassung, die namentlich von der antiochenischen Schule vertreten wurde, ist bis heute in der Exegese die herrschende geblieben [2]. Auch die christliche Kunst hat den geheimnisvollen Wagen vielfach behandelt [3].

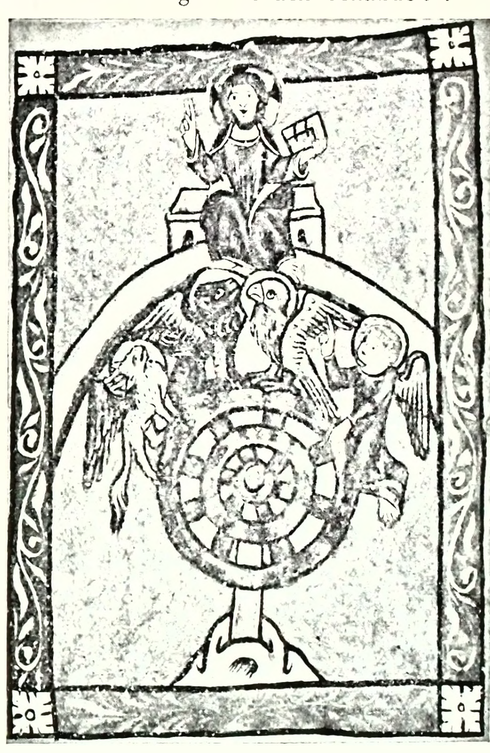


Abbildung 1.
Vision Ezechiels in einem deutschen Psalter des 13. Jahrh., Brit. Mus. Add. Ms. 22279.
(Nach Neuß, Das Buch Ezechiel in Theol. und Kunst Fig. 75.)

Eine feste Basis für die Erklärung der Symbole in der Vision Ezechiels hat aber erst die neuere Forschung gegeben, seitdem man

[1] Vgl. W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Münster 1912) S. 23—140.

[2] Vgl. die Kommentare!

[3] Vgl. W. Neuss, a. a. O. 141 ff.; G. Prausnitz, Der Wagen in der Religion; seine Würdigung in der Kunst 57 ff. und unsere Abbildungen Nr. 1—3. (nach Neuss a. a. O.)

die Umgebung des Propheten kennen gelernt hat. Durch die neueren Ausgrabungen im Zweistromlande sind eine Reihe von Denkmälern der religiösen wie der profanen Literatur und Kunst bekannt geworden,



Abbildung 2.
Vierköpfiger Seraph auf einem Email des 12. Jahrhunderts.
(Nach Neuß, a. a. O. Fig. 46.)



Abbildung 3.
Christus auf dem ezechielischen Gotteswagen in Bawit in Unterägypten.
(Nach Neuß, a. a. O. Fig. 27.)

welche die einzelnen Elemente der Theophanie und deren symbolische Bedeutung eigenartig beleuchten und zugleich verstehen machen, warum es gerade bei Ezechiel zu diesem geheimnisvollen Bilde der Herrlichkeit Jahwes gekommen ist. Ezechiel c. 1 muss aus der ganzen altorientalischen Umgebung heraus erklärt werden. Es liegt ja bei der Eigenart der einzelnen Bilder von vorherein der Gedanke an eine Anknüpfung an die dortige babylonische Vorstellungswelt nahe. Denn wenn auch bei Ezechiel wie bei den anderen Propheten nicht daran gezweifelt werden kann, dass es sich um reale Visionen handelt, so zeigen doch die verschiedenen Visionsberichte der Propheten, dass die Bilder, in denen Jahwe jedesmal erschien, nicht ohne psychologische und historische Anknüpfungspunkte an die Umwelt des jeweiligen Geistesmannes entstanden sind. Um diesen seine Gedanken, die sie dem Volke mitteilen sollten, verständlich zu machen, bediente sich Jahwe der Bilder oder Gegenstände, die sie gerade vor Augen hatten. Das was eben im Geiste des Propheten, der sich lebhaft mit den Problemen der Zeit beschäftigte, lebte und was die Umgebung als Darstellungsmittel bot, bildete den psychologischen Ausgangspunkt der Vision [1]. Diese allgemeine Erfahrung dürfen wir auch bei Ezechiel anwenden. Die einzelnen Züge der Theophanie in c. 1 sind genau auf die Fragen zugeschnitten, die damals das Herz eines jeden um die Zukunft seines Volkes besorgten Israeliten beschäftigten; sie sind ferner eigenartig und neu in der Zusammensetzung, so dass wir annehmen müssen, dass ihre Symbolik dem Propheten und seinem Volke bereits aus anderer Quelle geläufig war. Was liegt nun näher, als bei Ezechiel an den Einfluss der babylonischen Umwelt mit ihrer reichen religiösen Symbolik auf seine eigene Vorstellungswelt zu denken? Nahezu fünf Jahre weilte er bei seiner Berufung bereits in Babel (vgl. 1, 2). Er selbst hatte, wie sein Buch beweist, ein offenes Auge, er war nach dem Urteile eines Forschers „une âme ouverte", „un esprit très réceptif" [2]. Zudem herrschte gerade in jener Zeit unter Nebukadnezar II. (604—561), dem Eroberer Jerusalems, ein intensives religiöses Leben in Babel, wie uns die Inschriften dieses Königs beweisen [3]. Die grossartigen Tempelanlagen, die feierlichen Fest-

[1] Vgl. G. Hölscher, Die Profeten 44. 46 ff.; F. Giesebrecht, Berufsbegabung der Propheten 59 ff.

[2] Lajčiak, Ezéchiel, sa personne et son enseignement 172 s.

[3] Siehe die Inschriften Nebukadnezars II. bei Steph. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften (VAB IV).

prozessionen usw., konnten nicht ohne Einfluss auf die Gedankenwelt unseres Propheten bleiben. Tatsächlich hat man auch eine Beeinflussung der Sprache Ezechiels in Babylonien nachgewiesen [1] und gewiss ist die Behauptung nicht gewagt, dass ein Mann, wie Ezechiel, die keilinschriftliche Literatur kennen lernte und namentlich den religiösen Denkmälern seine Aufmerksamkeit widmete. Wenn es nun galt, ein Bild von Jahwes Erscheinen zu entwerfen, lag eine Anknüpfung an die Symbole, die bereits in der Anschauungswelt des Propheten lebten und wie sie der dortigen Welt geläufig waren, unmittelbar nahe. Diese Annahme wird nun auch durch die Tatsachen der Archäologie völlig bestätigt.

Zudem hatte die Gotteserscheinung bei Ezechiel einen ganz besonderen Zweck. Durch die Exilierung des Volkes und die Eroberung Jerusalems war Jahwe nach gemeinsemitischer Auffassung dem babylonischen Gotte Marduk unterlegen oder hatte sich wenigstens als ohnmächtig erwiesen, die Seinen zu retten. Noch weniger konnte man in der Fremde, „im unreinen Lande" (Am. 7,17; vgl. Hos. 9,3) Hilfe von ihm erwarten. Dazu kam noch die Entmutigung der Jahwegläubigen durch den Anblick der vielen feierlichen religiösen Veranstaltungen in Babel, die einen Triumph Marduks bedeuteten. So drohte unter den Exulanten das Vertrauen auf Jahwe zu schwinden und tatsächlich erfahren wir aus Ezechiel, dass Missmut und Verzweiflung unter ihnen Platz griffen (vgl. Ez. 7, 22; 11, 15; 39, 29 und bes. 39, 10; 37, 11). Demgegenüber musste Ezechiel das Volk trösten, es im Glauben erhalten und Jahwes Ehre zu retten suchen, indem er nachwies, dass Jahwe noch lebt und wirkt, dass er noch seine alte Macht und Grösse besitze und dass er entgegen der allgemeinen Anschauung, wonach die Tätigkeit eines Gottes auf sein Land beschränkt blieb, auch in Babel den Seinen nahe sei [2]. Diesem

---

[1] Vgl. Baer-Delitzsch, Liber Ezechielis X—XVIII; D. H. Müller, Ezechielstudien (1895) S. 54 ff.; S. Daiches in The Jewish Quaterly Review (London 1905) Nr. 67: „Ezechiel and the Babylonian account of the deluge, notes on Ezech. XIV 19—20"; ferner A. van Hoonacker, ZA XXVIII (1914) 333 ss., der einige Wörter bei Ezechiel aus dem Sumerischen ableiten will; im Anschlusse daran auch S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (1916) S. 70 f. 75. Die Hoonackerschen Erklärungen sind gänzlich abzulehnen (Streck).

[2] Vgl. nur die bei Ezechiel 66 mal vorkommende Formel „und ihr werdet erkennen, dass ich Jahwe bin" und zu deren Bedeutung J. Hehn, Gottesidee 216.

Zwecke kam offenbar sofort auch die Theophanie entgegen, indem Jahwes Herrlichkeit in möglichst glänzender Ausstattung sich offenbarte. Alles was irgendwie nach der dortigen Anschauung zum Beweise und zur Offenbarung der göttlichen Macht dienen konnte, wurde im Bilde Jahwes vereinigt. Da kamen gerade die Symbole der Macht, unter denen man in Babel die Götter in Literatur und bildlicher Darstellung feierte, zustatten. Sie brauchten nur in den Dienst Jahwes gestellt zu werden, so war damit der Beweis geliefert, dass dieser den fremden Göttern keineswegs nachstehe.

Dürfen wir schon nach der bisherigen Darlegung an den Einfluss der babylonisch-assyrischen Kulturwelt auf die Gestaltung des Visionsbildes denken, so ergibt sich eine solche Abhängigkeit erst recht, wenn wir die ezechielische Schilderung selbst betrachten, wie wir sie in cap. 1 vor uns haben. Es kann m. E. kein Zweifel sein, dass die Vision nicht in dieser breiten, detaillierten Ausprägung, wie sie beschrieben wird, von dem Propheten geschaut wurde. Die nähere Ausgestaltung der einzelnen Züge der Vision gehört der nachträglichen Reproduktion und schriftstellerischen Einkleidung an, bei der die prophetische Reflexion noch in besonderem Masse mitwirkte[1]. Da waren natürlich die Bilder der religiösen Umwelt des Propheten erst recht von Belang. Um die geheimnisvolle Erscheinung Jahwes den Seinen nahezubringen, lehnte sich der Prophet an jene Elemente und Formen an, die der dortigen Welt geläufig waren.

Es soll deshalb auf Grund der altorientalischen Altertumskunde die Bedeutung der einzelnen Symbole in Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes dargelegt werden. Zugleich wird sich ergeben, wie dieselbe an die babylonischen Vorstellungen angeknüpft hat. Dabei kann und soll keineswegs eine erschöpfende Darstellung des vorhandenen Materials gegeben werden. Es gilt nur besondere Typen, die hier in Betracht kommen, herauszustellen und so die viel erörterte Theophanie in neues Licht zu rücken[2].

---

[1] Vgl. dazu A. Bertholet, Ezechiel 11 f.: J. Knabenbauer, Komment. in Ez. p. 8; E. Kautzsch, Bibl. Theol. des A. T. (1911) S. 203 ff.; J. Herrmann, Ezechielstudien 81 f.; F. Giesebrecht, Berufsbegabung der Propheten 62; G. Hölscher, Die Profeten 304.

[2] Einzelne Hinweise auf diesen Zusammenhang siehe besonders bei Benzinger, Hebr. Archäologie[2]; Gressmann, AOTB II; Zimmern in KAT[3] 529 f. 631 f.; Jeremias, ATAO[3] 617 ff. und R. Dussaud, les visions d'Ézéchiel in der Revue de l'histoire des réligions XXVIII (1908) 301—13.

Hauptteil.

§ 1.

Jahwes Erscheinen im Sturme.

Träger der gewaltigen Theophanie ist der Sturm. Der Prophet erzählt: „Und ich sah und siehe: Da fuhr ein Sturmwind von Norden her und eine grosse Wolke, von Lichtschein umgeben und in der Mitte der Wolke wirbelndes Feuer und darin etwas, das wie Glanzerz aussah“ (Ez. 1, 4). Schon diese Ankündigung des Erscheinens Jahwes zieht die Aufmerksamkeit zu ihm hin. Jahwe kommt als Beherrscher der Elemente, der Sturm ist sein Trabant. So kannte man ihn bereits aus Geschichte und Poesie. Wo immer im Alten Testamente „der Herr der Heerscharen“ in Macht und Herrlichkeit auftritt, sei es bei den grossen Theophanien, sei es in den poetischen Darstellungen in den Psalmen oder bei den Propheten, ist sein Erscheinen mit dem Sturme verbunden [1]. Ebenso wird gern das Feuer damit in Verbindung gebracht [2]. So tritt denn auch bei Ezechiel Jahwe vor allem in Sturm und Feuer auf. Jahwe als „Gewitter“ und „Feuergott“, wie vielfach angenommen wird, hat damit nichts zu tun. Der Sturm ist ein ganz natürliches Symbol der Macht des über der Wolke thronenden Gottes. Er erscheint hinter oder über dem Gewitter, und dieses wird angesehen als eine Basis, die er vor sich hinbreitet. Es ist ein Schauspiel von übermenschlicher Kraft, ungewöhnlich und unbegreiflich und darum ist, was in diesem Vorgange sich offenbart, Gottes Majestät [3].

Diese Bedeutung der Verbindung des Sturmes mit der Gottheit als Offenbarung ihrer Macht ergibt sich — das ist für

---

[1] Siehe Ex. 19, 18; 1. Kön. 19, 11; Hiob 37, 1 ff.; 38, 1; 40, 2. — Jes. 30, 27; Nah. 1, 3; Habak. 3; Ps. 18, 10 ff.; 50, 3; 68, 8 f.; 29. —

[2] Siehe Gen. 15, 17; Ex. 3, 2; 19, 18; Jes. 30, 27; 4, 5; 66, 15; vgl. auch den Kerub Gen. 3, 24; die Serafim Jes. 6, 2, sowie Elias' feurigen Wagen 2. Kön. 2, 1. 11. Zum Ganzen vgl. P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. (1910) S. 74 f. —

[3] Vgl. W. Caspari, Die Bedeutung der Wortsippe כבד im Hebräischen 107 ff.

uns wichtig — besonders auch aus den babylonischen Vorstellungen. Ein Blick in die dortige religiöse Vorstellungswelt zeigt, welche Rolle der Sturm gerade hier im Dienste der Gottheit spielt und was er in dieser Funktion für das Auftreten eines Gottes bedeutete. Dabei ist besonders noch in Betracht zu ziehen, dass in den meisten Fällen an die aus der babylonischen Mythologie, dem Sintflutmythus bekannte „Sturmflut" (abūbu) gedacht ist, die als besonderer Machterweis der Götter in der Erinnerung fortlebte und zur Flut κατ' ἐξοχήν geworden war [1]. Es lag hier für Ezechiel eine reiche und vielseitige Tradition vor.

So werden vor allem in Babylonien die Götter als „Herren des Sturmes" bezeichnet. Enlil, ursprünglich der höchste sumerische Gott [2], dessen Name ihn schon als „Herrn des Windes" charakterisiert [3], wird in alten Texten als „Herr des Sturmes" lugal a-ma-ru dingir en-lil-lá gepriesen [4], als „Herr der brausenden Wirbelwinde, Enlil der seinesgleichen nicht hat" [5]. Ningirsu, der Sohn Enlils, nennt sich den „grossen Krieger des Ortes Enlils" [6], dieser Ort ist aber die Stätte, wo der Sturm wohnt [7], oder „die Wohnung des Sturmes, das Gebirge" [8]. „Herren der Sturmflut" (bel abūbi) sind besonders diejenigen Götter, die bei derselben beteiligt waren [9]. So der König des Kampfes, der Herr der Stärke, Nergal [10], und vor allem der Gott des Sturmes κατ' ἐξοχήν, Ramman-Adad [11]. Bereits die ältesten sumerischen Inschriften bezeichnen letzteren mit dem Ideogramm dingir IM als den Gott des Windes und Sturmes [12]. Nach CT XXIV, 40 ist

---

[1] Vgl. M. Streck, Assurbanipal II 164 [3]. Zum Sintflutmythus siehe KAT [3] 543 ff. und zu den neueren Berichten J. Hehn, BZ VIII 225 ff.; IX 337 ff. und A. Jeremias, ATAO [3] 117 ff.

[2] Siehe Th. Paffrath, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften 9 ff.

[3] Vgl. KAT [3] 354 f.; A. Deimel, Pantheon babylonicum 75.

[4] Gudea Cyl. A XXIII, 14. (Th-D. 114.)

[5] ibidem Z. 20.

[6] Gudea Cyl. A IX, 21. (Th-D. 98.)

[7] ibidem XI, 20. (Th-D. 100.)

[8] ibidem Z. 22.

[9] Siehe Gilgameš-Epos XI 98 ff. (KB VI, 1 S. 236; H. Greßmann, AOTB I 53).

[10] III R 38 Nr. 1 obv. 2; ferner K. 2631 etc. Vs. 2 (s. M. Streck, Assurbanipal II 178).

[11] IV R 28 Nr. 2.

[12] Siehe J. Hehn, Gottesidee 82; A. Deimel, Pantheon 43. — Vgl. auch dingir Mar-Tu = il Adad ša abūbe CT, 40 Z. 48; s. A. Deimel, l. c. 177.

er der Gott „ša upē, ša urpiti, ša arurti, ša rīmi, ša birḳi, ša riḫṣi, ša zunni, ša mēḫē, ša abūbi“ d. i. Gott des Gewölkes, der Gewitterwolke, des Erdbebens, des Donners, des Blitzes, der Ueberschwemmung, des Regens, des Sturmes, der Flut[1].

Als „Herren des Sturmes“ können die Götter über ihn verfügen. Wie der Krieger seinen Speer und seinen Schild, gebrauchen sie den Sturm als Waffe. So entbietet Marduk im Kampfe gegen Tiāmat „den Sturm, seine grosse Waffe“, und zieht die Winde heran und lässt sie los, um „Mittlings Tiāmat“ zu verwirren[2]. In Erinnerung an diese Tat heisst er später überhaupt der „Träger der Waffe“[3]. Ebenso erhebt Aššur, der in der späteren assyrischen Auffassung Marduks Stelle im Kampfe gegen Tiāmat übernahm, die abūbu-Waffe gegen das Chaosungeheuer[4]. Von Nergal, dem bel abūbi, heisst es, dass er den „schonungslosen abūbu hält“[5]. Und Ninib zählt unter den 22 furchtbaren Waffen, mit denen er ausgerüstet ist, die „Udkaninnū-Waffe“ d. i. „den Sturm mit fünfzig Schneiden“, ferner den Zerstörer des Gebirges „Udbanuila“ d. i. den „schonungslosen Sturm“ sowie „die Sturmflut der Schlacht, KUšagia“ auf[6]. Weil die Götter also über den Sturm verfügen können, wendet man sich an sie, um den Sturm als Waffe zu erhalten im Kampfe gegen irdische Feinde. So betet Assurbanipal Cyl. B V 45 f., Ištar, die Herrin der Schlacht, möge gegen Teumman von Elam „ein Unwetter, einen bösen Sturm entfesseln“[7]. Hat man die Hilfe der Götter erfahren, dann rühmt man sich, dass sie den Sturm als Waffe

---

[1] Siehe A. Deimel, Pantheon 45.

[2] Enuma eliš (Weltschöpfungsepos) IV, 49. 75, bezw. Z. 42 ff. (s. KB VI, 1 S. 24 f. sowie S. 232 ff. 563 ff. und KAT[3] 495).

[3] na-ši^{e}(nāš) ^{iṣu} kakki; siehe Assurbanipal, Weiheinschrift an Marduk Vs. 4; M. Streck, Assurb. II 276 und 277[8].

[4] K 1356 Z. 5; siehe Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs 16. 98 ff.; Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest (Ber. d. K. sächs. Gesellsch. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Bd. 58) S. 143 ff.; H. Gressmann, AOTB I 29 f.; M. Streck, OLZ VIII 375 ff.

[5] Bei Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal Nr. 8 Z. 8 (S. 50); vgl. C. Frank, Bilder und Symbole 29.

[6] Bei Hrozny, Mythen von dem Gotte Ninrag Taf. III Obv. 24. 26 und Rv. 12 (S. 13 f.); vgl. C. Frank, a. a. O. 28.

[7] Siehe M. Streck, Assurbanipal II 114; vgl. 115[11]. In gleicher Weise bittet Assurbanipal K 2652 Vs. 22 (M. Streck, a. a. O. 190).

verliehen (vgl. abūb tamḫari, Tiglatpiles. I 50)[1] oder nennt sich selbst den abūb tamḫari (Tiglatpiles. V, 43)[2].

Am meisten zeigt sich indessen die Macht des Gottes, wenn er, wie Jahwe bei Ezechiel, auf dem Sturme einherfährt. Auch dies ist ein beliebtes Motiv in Babylonien. In der berühmten Vision des Gudea (Cyl. A IV, 14 ff.) liegt der Sturm zu den Füssen des Gottes Ningirsu. Ninib wird direkt der „rākib abūbi" d. i. der auf dem Sturme Einherfahrende genannt[3]. Und Adad wird in einem altsumerischen Hymnus (CT XV, 15) gepriesen als „der Vater Adad, der auf dem Wetter einherfährt", als „Vater Adad, der auf dem grossen Wetter einherfährt ist Dein Name" (Z. 7. 8.)[4].

Schliesslich wird die Gottheit selbst als „Sturm" bezeichnet. Kann die bisher angeführte Verbindung mit dem Sturme auf den ursprünglichen Charakter mancher Götter zurückgeführt oder als eine Anspielung auf ihr Auftreten in der Mythologie gedeutet werden, so macht es diese Verwendung des Bildes völlig klar: der Sturm ist das Symbol der Macht und Majestät. So wird Enlil in einem altbabylonischen sumerischen Texte gepriesen als „mit Kraft Begabter, Herr von Ē-kur", als „Wetter von gewaltiger Kraft", der „einem losbrechenden (?) Flutsturme" gleicht, „wenn er nach dem Feinde auszieht", „einem Angreifer, wenn er das Gebirge verheert"[5]. Desgleichen heisst Adad in dem bereits erwähnten Hymnus (CT XV, 15.) wiederholt „Wetter, Meister mit ringsblickendem Auge" (Z. 17. 18. 19.), ferner „der Vater Adad, da aus dem Hause er herausging, wie brausendes Wetter war er" (Z. 29.), „da aus der Stadt er [seinen Weg?] nahm, wie durchdringendes Wetter war er". (Z. 30.) Marduk führt direkt den sumerischen Namen amaru = abūbu, Sturmflut[6], ebenso führt Nergal, der Wüterich unter den Göttern, die Bezeichnung „abūbu ezzu" = „wütende Sturmflut" (IV R 26 Nr. 1, 11). Auch um sein mächtiges Auftreten auszudrücken, wird ein Gott gern mit dem „Wirbelsturm" verglichen. „Wie ein Wirbelwind stürmst du auf das

---

[1] Siehe Delitzsch, HWB 4.

[2] Siehe Delitzsch, ebenda.

[3] I R 29, 10. (KB I 174.)

[4] Siehe St. Langdon, Sumer. and Babyl. Psalms 29, 1—10; Gressmann, AOTB I 83; Zimmern, AO XIII, 1 S. 7; A. Deimel, Pantheon 45.

[5] CT XV, 11 f. (VAT 617, III) Z. 2. 4. 7. 8.; vgl. Radau, Ninib 21 ff.; Zimmern, AO XIII, 1 S. 9.

[6] Siehe P. Jensen, KB VI, 1 S. 332 f.

Feindesland los" heisst es bei Gudea von Ningirsu (Cyl. A VIII, 26)[1] und Adads Auftreten kann nicht besser als unter diesem Bilde dargestellt werden (Assurn. I, 7). In demselben Sinne vergleichen die historischen Inschriften die Wucht der Truppen oder des feindlichen Ansturmes gern mit der „Sturmflut". Der betreffende Vergleich ist immer der: abūbiš d. i. sturmflutgleich zogen sie gegen den Feind oder gegen die Stadt[2]. Hierher gehört endlich die Bezeichnung der Götter als „Tag" (ūmu) in der Bedeutung von „Sturm" oder „Wetter", wobei besonders an den unwiderstehlichen, zerstörenden Charakter der Lichtflut gedacht ist[3].

So wird die Bedeutung des Sturmes als Trabanten Jahwes bei Ezechiel im Lichte der babylonischen Auffassung erst recht klar. Das Erscheinen Jahwes auf dem Sturme ist die imposante Offenbarung seiner göttlichen Macht und Majestät. Man vergleiche zum Schlusse nur noch eine Stelle in einem Hymnus auf Ninib, wo von diesem gesagt wird[4]:

Vs. Z. 10: „Der (königliche) Herr, einer Sturmflut gleich kam er heran.
Z. 12: Ninib, der Zerstörer der Mauer des Feindeslandes, sturmflutgleich stürzte er herbei.
Z. 14: Wie ein Sturm donnert er [?] im Fundamente des Himmels". —

und er dann angerufen wird Vs. Z. 26 - Rs. 4:
Z. 26: Herr, heldenhaft vollendet ist Dir selbst Dein Sinn
Z. 28: Ninib, heldenhaft vollendet ist Dir selbst Dein Sinn
Z. 30: Dein furchtbarer Glanz bedeckte das Haus Bels wie ein Kleid.
Rs. Z. 2: Dein Wagen — infolge des Getöses seines Dröhnens
Z. 4: Erzittern bei Deinem Marsche Himmel und Erde."

---

[1] Th.-D. 98.

[2] Siehe Assurbanipal K. 228 + 2675 Vs. 74; M. Streck, Assurb. II 164 und dazu 164[13]. Weitere Stellen bei Delitzsch, HWB 4. Auch im AT wird der Feind mit dem Sturme verglichen Jes. 4, 13, ebenso das Erscheinen Jahwes Jes. 66, 15.

[3] Siehe P. Jensen, Kosmologie der Babylonier 487 ff.; Delitzsch, Assyr. Lesestücke[5] S. 164 und die Stellen bei Delitzsch, HWB 33.

[4] Siehe Hrozný, Mythen vom Gotte Ninrag Taf. II Obv. 10—16. 26—30 und Rv. 2. 4. (S. 9 und 11); M. Jastrow, Religion I 455. (Die dazwischen liegenden Zeilen wurden von mir ausgelassen.)

Man meint hier tatsächlich die Theophanie Ezechiels vor sich zu haben [1]. So macht auch Jahwe „dichte Wolken zu seinem Fahrzeug und wandelt auf den Fittichen des Windes“ (Ps. 104, 3) oder „er schreitet im Sturmwind und Wetter einher und Gewölk ist der Staub unter seinen Füssen“ (Nah. 1, 3). [2]

§ 2.

Der Gotteswagen bei Ezechiel.

Das geheimnisvolle Gebilde, das den Thron Jahwes trägt, ergibt in der Gesamtheit einen wunderbaren Wagen. Der Sturm ist nur die Basis, die Wolke, die sonst Jahwe bisweilen vertritt (Ex. 13, 21 f.; 40, 36 ff.; Num. 9, 15 ff.) ist nur die Hülle, die Gestalt Jahwes fährt auf dem Thronwagen. Ezechiel selbst spricht später (c. 43, 3) von dem „Gefährte“, das er am Kanale Kebar gesehen hatte [3] und wo immer spätere Schriftsteller auf unsere Vision zu sprechen kommen, ist von dem „Gotteswagen“ die Rede (Jes. Sir. 49, 8 f.; 1. Chron. 28, 18). Auch in den analogen, offenbar auf Ezechiel zurückgehenden Theophanien erscheint Jahwe auf einem „Wagen“. Bei Dan. 7, 9 ist „sein Thron Feuerflamme, dessen Räder loderndes Feuer“ und in der genauen Nachbildung von Ez. c. 1 in Apoc. Abr. c. XVIII ruht Jahwe auf einem Throne, darunter vier feurige Wesen, dahinter ein feuriger Wagen und feurige Räder [4].

Die Vorstellung eines wenn auch in Wirklichkeit nicht ausführbaren Thronwagens ist also sicher. Dabei haben wir uns die Zusammensetzung folgendermassen zu denken. Der Wagen hat vier Räder, neben jedem Wesen befindet sich je ein Rad. Dieses ist

[1] Vgl. die ähnliche Darstellung in Habakuk c. 3.

[2] Vgl. besonders Ps. 104, 3 הַשָּׂם־עָבִים רְכוּבוֹ und das assyrische „rākib abūbi“!

[3] Ich lese 43, 3 b entsprechend dem „τοῦ ἅρματος“ der LXX an Stelle des textkritisch nicht einwandfreien וּמַרְאוֹת mit Cornill, Smend, Hitzig, Kraetzschmar וּמַרְאֵה הָרֶכֶב אֲשֶׁר רָאִיתִי, so dass sich als glatter Text in 43, 3 ergibt: „Und das Gesicht, das ich schaute, war wie das, welches ich schaute, als er gekommen war die Stadt zu vertilgen und der Anblick des Gefährtes, das ich sah, glich dem Anblicke, den ich am Kanal Kebar hatte.“ Für בְּבֹאִי lies בְּבֹאוֹ.

[4] Siehe Lagrange, RB, Nouvelle Série II (1905) p. 512.

so angebracht, dass in der Mitte jeder Seite je ein Wesen sich befindet und dann an den Enden dieser Seite (neben dem Wesen) je ein Rad, so dass zwei Räder ineinander greifen und dadurch innerhalb der Wesen ein quadratischer Raum entsteht, der durch die Radspeichen eingefriedigt und nach 1, 13; 10, 2. 6. mit glühenden Kohlen ausgefüllt ist[1]. Es drehten sich infolgedessen bei der Bewegung des Wagens nach einer Seite zwar immer nur zwei Räder, dieser selbst aber konnte sich dadurch nach allen Seiten bewegen[2]. Und wenn die Wesen gingen, gingen auch die neben ihnen befindlichen Räder; und wenn die Wesen sich vom Boden erhoben, erhoben sich auch die Räder gleichzeitig mit ihnen; denn ein Geist war in ihnen (1, 19. 21b). Damit ist aber der Zweck der Erscheinung erreicht. Die allseitige Beweglichkeit des Wagens ist das Symbol von Jahwes Allgegenwart und Allmacht. Jahwe ist der auf geheimnisvollem Wagen thronende, im Sturm einherfahrende, durch keine Schranken gehinderte König der Gewalten.

Es lag dieses Bild ja auch nahe. Bereits im Alten Testamente wird der Gotteswagen zur Repräsentation der besonderen Macht Jahwes verwendet. Er wird über die Wüste (Ps. 68, 5) oder am Himmel dahinfahrend gedacht, um den Seinen zu helfen (Dt. 33, 26). In dem gewaltigen Hymnus Habakuk c. 3 besteigt Jahwe seine Rosse und fährt auf seinem Siegeswagen über Meere und Ströme (V. 8b)[3]. Bei Jes. 66, 15 erscheint er mit einem Gefolge von Wagen zum Völker- und Weltgerichte — „mit Feuer kommt er und wie der Sturmwind (rollen) seine Wagen". Desgleichen hält er in Ps. 68, 18 als siegreicher König, „von Myriaden von Wagen" gefolgt, seinen Einzug ins Heiligtum. Dabei zieht er natürlich im Wagen voran[4]. Noch mehr aber ergibt sich die Bedeutung des Bildes aus der religiösen Umwelt des Propheten. Der auf seinem Wagen einherfahrende Gott ist ein beliebtes Motiv der babylonischen Vorstellungswelt. Hier mussten auch Ezechiel und seine Volksgenossen den Triumph der fremden Götter,

---

[1] Das כַּאֲשֶׁר in 1, 16 fasse ich mit Kraetzschmar, Ezechiel 16 im Sinne der übrigen Vergleichungspartikel in c. 1, d. h. nur als zurückhaltenden Ausdruck dessen, was wirklich der Fall war.

[2] Dass diese Konstruktion in Wirklichkeit nicht durchführbar ist, darauf kommt es hier nicht an.

[3] Text nach A. van Hoonacker, Les douze petits prophètes 491.

[4] Vgl. auch den Wagen 2. Kön. 2, 11; 6, 17.

die bei den Festprozessionen auf einem Wagen gefahren wurden, mit erleben. Es galt daher für Jahwe, ein Gegenbild zu schaffen, indem er selbst dieses Symbol in seinen Dienst stellte.

So wird in Babylonien den grossen Göttern bei ihrem siegreichen Auftreten in den Mythen und Hymnen vielfach ein Wagen zugeschrieben. Da Marduk zum Kampfe gegen Tiāmat loszieht, „besteigt er den Wagen, ein unwiderstehliches Werk, den fürchterlichen. Davor spannt er das (ein) Viergespann, schirrt es daran, [Pferde], schonungslos, niederfegend, flüchtig“[1]. Ebenso fährt später Aššur und ein Teil der sein Gefolge bildenden Gottheiten auf einem Wagen zum Kampfe gegen das Chaosungeheuer, die abūbu-Waffe entbietend[2]. Beide Vorstellungsreihen haben ihr Prototyp in der altbabylonischen Version vom Kampfe Enlils, dem ursprünglichen Tiāmat-Besieger. In einer sumerisch-akkadischen Weihinschrift (IV R 12) berichtet ein König, dass er dem Bēl zum Danke für den verliehenen Sieg einen Prachtwagen gestiftet habe[3]. Es heisst dort (die Zwischenzeilen sind von mir ausgelassen): Obv. $^{1}/_{2}$: [Für Bēl . . . . ., zu dem] die grossen [Götter] eintreten . . . . . ($^{7}/_{8}$) [. . . . .] der da wohnt in Ēkur, seinen Herrn ($^{23}/_{24}$) einen gewaltigen Wagen aus ušū-Holz, von kunstvoller Arbeit ($^{25}/_{26}$) Edelgestein, glänzendem Lasurstein, Rotstein, dušu-Stein, ḫulālēni-Stein, muš[garru]-Stein, ... ($^{27}/_{28}$) durch das Werk der Kunsthandwerker, wie das Innere des Himmels . . [. . . . . .] ($^{29}/_{30}$) wie der Tag erglänzte er, wie die Neumondsichel leuchtete er [. . . . .] (Rev. $^{3}/_{4}$) [Rosse, die . . . . .] wie Rohr zerknicken, bei dem Rauschen ihrer Füsse . . [. . . . .] ($^{5}/_{6}$) [. . . . . .] mit nicht rastenden Knien, die zerbrechen die nicht richtig geordneten Krieger (?) ($^{7}/_{8}$) [. . . . . aus] löschend die Glut, für das Joch des Wagens passend, auf dass er lebe, hat er ge[stiftet]. ($^{10}/_{11}$) [. . . . .] wenn Bēl an seinem hohen Feste, das voll Jubel ist, seinen grossen Wagen herrlich befährt, ($^{9}/_{10}$) [so möge er dem König, ... dem Geschö]pfe seiner Hand, das Geschick in rechter Weise bestimmen . . .“ Daraus ergibt sich, dass auch Enlil in jenem

[1] Enuma eliš IV, 50—52. (KB VI, 1 S. 25).

[2] K. 1356; siehe oben S. 10^{4}.

[3] siehe H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest (Ber. d. k. sächs. Ges. d. Wissensch. 58. Bd.) S. 153 ff. Beachte ferner die babylonische Chronik Nr. 35968 col. II 17 (King, Stud. in east hist., vol. III (1907) 77: ^{išu} narkabatsu ša Bēl (-Marduk).

Kampfe bei der Schöpfung im Wagen aufgetreten ist. Denn die Festprozession war eine Verherrlichung jenes Sieges und stellte deshalb den Vorgang des Mythus symbolisch dar. Weiterhin fährt Šamaš, wie der Helios in der griechischen Mythologie, auf seinem Wagen durch den Himmelsraum. Er hat seinen Wagenlenker Bunene, ‚der lenkt den Wagen, der da thront in der Sonne, dessen Ansturm nicht auszuhalten ist, der anschirrt die kühnen Renner, deren Knie nicht ermatten".[1] Auf dem Wagen erscheint ferner Nergal. Von ihm heisst es in einem Hymnus (K. 69 Vs. 34—36)[2]:

„Nergal (?)! Wer ist] wie du? Wer kommt dir gleich?
[ ] wenn du dahinfährst
[in der] Schlacht wenn du niederwirfst?"

Ebenso tritt Ninib auf. „Infolge des Getöses seines Dröhnens (sc. seines Wagens) erzittern bei seinem Marsche Himmel und Erde."[3] Auch bei Ištar dürfen wir an den Wagen denken. Denn sie wird gerühmt, dass sie die „sieben Löwen anschirrt".[4]

Diese Verbindung der Götter mit dem Wagen hat ihren Niederschlag gefunden in der Kunst. Ein Fragment der Geierstele Eannatums zeigt den Gott Ningirsu auf einem an der Brüstung mit einem Löwen ge-

[1] V R 65 Col. II 33 f.; siehe Jensen, Kosmologie 108 f; Steph. Langdon, Neubabyl. Königsinschriften (VAB IV) S. 260. — Vergl. dazu die Darstellung auf einem palmyrenischen Opferaltar, wo der Sonnenwagen von vier geflügelten Greifen bespannt ist, während der Sonnengott den Wagen besteigt (abgebildet bei F. Lajard, in den Mémoires de l'Institut de France, Acad. des Inscr. et B. L. XX (1854) 2. partie 14 ss., Taf. 1 u. 2); ferner 1. Henoch 72,5; Griech. Baruchapokalypse § 6 und AOTB II Abb. 136. Auch der Mond hat seinen Wagen 1. Hen. 73,2. 75,3; Griech. Baruchapok. § 9. Letztere Motive sind bereits griechisch. — In der babyl. Kunst selbst erscheint Šamaš bis jetzt nicht auf dem Wagen. Auf dem bekannten Felsrelief von Maltaja (im Gebirge nördlich von Mosul) steht er auf einem Pferde. (Abb. bei Frank, Bilder und Symbole Nr. 1; M. Jastrow, Bildermappe zur Rel. Bab. u. Assyr. Nr. 98). Häufiger ist die Darstellung desselben, wie er in einem Boote durch den Himmelsraum fährt (siehe W. H. Ward, The Seal Cylinders of Western Asia 40 ss.; fig. 102—110 a). Letzteres Motiv ist bekanntlich auch in Aegypten das gebräuchliche; siehe Prinz, Altorient. Symbolik (1915) S. 27; Prausnitz, Der Wagen in der Religion 28. Vergleiche bei letzterem das reiche Material über die Verwendung des Wagens in der Religion bei oriental. und europäischen Völkern.

[2] Böllenrücher, Hymnen und Gebete an Nergal Nr. 6 (S. 36); Jastrow, Religion I 475.

[3] Siehe oben S. 12.

[4] Nabonid-Stele III 11—15 (VAB IV 275); vgl. Ištar auf einem Wagen bei Ward, p. 312 fig. 982.

schmückten Wagen[1]. Auf einer Reihe altbabylonischer Cylinder wird der Gott auf einem Wagen dargestellt, der bisweilen von den aus der Mythologie bekannten Drachen- oder Greifengestalten gezogen wird[2]. Hieran schliessen sich zahlreiche syro-chetitische Cylinder, wo eine Göttin, Astarte oder Ištar, von einem meist aus Pferden bestehenden Gespann gezogen wird; in einem Falle ziehen den Wagen zwei Löwen[3].

Bei den babylonisch-assyrischen Tempeln bewahrte man Wagen auf, auf denen die Götter an ihren Festtagen in feierlicher Prozession einhergefahren wurden. Diese Wagen gehörten zum Tempelinventar. Gudea stiftete mehrere solcher Fahrzeuge, für die eine eigene Halle errichtet wurde[4]. Für Bēl lässt ein babylonischer König nach der bereits erwähnten Stelle IV R 12 einen Prachtwagen ausstatten, „damit dieser ihn an seinem hohen Feste herrlich befahre". Babel hatte seine berühmten Götterschiffe d. i. auf Rädern laufende, schiffartige Wagen, auf welchen jedesmal am Neujahrsfeste die Mardukstatue auf der Strasse Ai-ībur-šābū von Ē-saggil nach Ē-sakkur in feierlicher Prozession gefahren wurde, beziehungsweise auf denen die Götter, welche anlässlich des Festes zum Besuch des Götterkönigs nach Babel kamen, einherzogen[5]. In K. 4338a werden in Col. V u. VI eine ganze Reihe solcher Götterschiffe aufgezählt[6]. Daneben hatte man noch eigene Schiffe oder Boote für den Wasserweg[7]. Diese Götterwagen erfreuten sich auch der besonderen Fürsorge der Könige, wie die

---

1 Siehe E. Meyer, Sumerier und Semiten 53. 84; Abb. in Découv. pl. 4 ter fig. F 2.

2 Siehe Ward, The Seal Cyl. fig. 108 (= Jastrow, Bildermappe Nr. 129) und p. 48 ss. fig. 127 ss.

3 Siehe Ward, l. c., chapter LIII (p. 311 ss.) fig. 976—83; ferner E. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter S. 54 Fig. 44.

4 Siehe C. Frank, Studien zur babylonischen Religion I. 189. 198. 200. 262. Die Halle wird erwähnt Cyl. A XXVIII 15.

5 Ueber die Sitte der Götterschiffe siehe M. Streck, Assurbanipal II 271[8]. 298[6]. 414 (Nachtrag) und OLZ VIII 375. Zu dem Namen des Schiffswagens iṣu Má (= elippu) oder iṣu Má-Hu-Si (= rukūbu) Ku-a oder Ku siehe ebenda 271[8], woselbst auch weitere Literaturangaben. — Ein Schiff Nebos wird erwähnt in der Wadi-Brisa-Inschrift (Nebukadnezars II.) A VII 21 ff. 35 f. (= VAB IV 160); Steinplatteninschrift III 71—IV 6 (VAB IV 128 = KB III,2 S. 16). — Zur Feier des Neujahrsfestes selbst siehe KAT[3] 514 f.

6 Siehe Delitzsch, Assyrische Lesestücke[3] (Leipzig 1885) S. 86 ff.

7 Siehe C. Frank, a. a. O. 200.

Inschriften beweisen. Gudea spricht wiederholt von dem herrlichen Wagen, beladen mit Glanz, bedeckt mit Pracht, „der leuchtet (?) wie die Sterne des Himmels“[1]. Ebenso berichten über ihn spätere Könige[2]. Namentlich Nebukadnezar II. — es ist dies für uns von besonderer Bedeutung, weil hier Ezechiel Augenzeuge war — hat diese Wagen mit besonderem Glanze ausgestattet. „Das Schiff, das Ku-a-Fahrzeug, sein glänzendes Fahrzeug, seine Schmalseiten vorn und hinten, seine Geräte, seine Masten, seine Seitenwände, Adler und Drachenbilder liess ich mit ṣariru überziehen, mit Edelsteinen verzieren, in den klaren Fluten des Euphrat gleich den bunten Sternen seinen Glanz leuchten und zum Staunen aller Leute es mit Pracht erfüllen“[3]. Dazu liess der König die Prozessionsstrasse in eine wahre Triumphstrasse verwandeln. Sie glich nach der Schilderung der Inschriften einem glänzenden Zedernwald und war mit Löwenbildern reich ausgestattet, während an den Toren die furchterregenden Drachen- und Stierbilder standen[4]. Man kann sich daher wohl denken, welchen Eindruck eine solche Prozession Marduks mit dem herrlichen Schiffswagen, darinnen das mit Gold reich beladene Gottesbild, auf die im Exil lebenden Juden gemacht haben muss. Und es begreift sich wohl, warum hier bei Ezechiel Jahwe gerade im mächtigen Wagen erscheint. Auch Jahwe ist der siegreiche Gottkönig, der im Triumphe einherfährt[5].

---

[1] Siehe Gudea Cyl. A VII 19 ff.; B IX 15 ff.; XIII 18 ff.

[2] Siehe wieder IV R 12; Assurb. Cyl. C X 32 ff (M. Streck, Assurb. II 148) u. K. 2411 Col. IV 12 (M. Streck 298). — Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens S. 107 Nr. 39; Fig. 80 S. 108 will auf einem Siegelabdruck einen Schiffswagen gefunden haben; siehe jedoch M. Streck, ZDMG Bd. LXII 768. 773; Schäfer, Berl. Philolog. Wochenschrift 1908, 795 f. Dagegen wurden nach Koldewey, Das wiedererstehende Babylon² S. 251, bei den Ausgrabungen in Babel solche kleine Votivschiffchen gefunden; siehe dort Abb. 176 und 177. Einen Schiffskarren, wie er in Griechenland an den Festen des Dionysos mitgefahren wurde, siehe bei Prausnitz, Der Wagen in der Religion Abb. 27; vgl. ebenda 16 f. 67 ff.

[3] Wadi-Brisa-Inschrift, Altbabyl. Col. V 19—30 = Neubabyl. Col. III 1—11. (siehe Weissbach, Die Inschriften Nebukadnezars II. im Wadi-Brisa und am Nahr el Kelb S. 18; St. Langdon VAB IV 156); vgl. Steinplatteninschrift III 10—12. Ebenso wird vom Schiffe des Nebo berichtet: Steinplatteninschrift III 71—IV 6. —

[4] Vgl. Wadi-Brisa-Inschrift V 43 ff. (VAB IV 156); Steinplatteninschrift VI 12 ff. 38 ff. (a. a. O. 130. 132).

[5] Wir können uns auch von den Zeremonien einer solchen Götterprozession ein Bild machen auf Grund eines Berichtes Assurbanipals über den Einzug Marduks in Babel im ersten Regierungsjahre des Königs (Tontafelinschrift L⁴ Vs. III 1—30:

Im Zusammenhange mit den Götterschiffen, die zum Tempelinventar gehörten, sind noch eine Reihe von Wagenmodellen aus Ton zu erwähnen, die in Babel gefunden wurden [1]. An der ungewöhnlich hohen Wagenbrüstung sind hier an der Aussenseite nach vorne überall Götterdarstellungen angebracht, so dass die Gottheit tatsächlich den Wagen auf seinen Fahrten begleitet. Es sind diese Modelle lediglich Nachbildungen der hl. Wagen und als solche Votivgeschenke für den Tempel zum Dank für verliehenen Schutz [2]. Damit aber sind sie zugleich ein Beweis dafür, wie geläufig das Motiv des Gotteswagens den Babyloniern war [3].

Auf die syro-chetitischen Cylinder mit den Darstellungen des Gotteswagens wurde bereits hingewiesen [4]. Im chetitischen Kulturkreise wurde offenbar ein eigener „Gespanngott" verehrt. In der von F. von Luschan veröffentlichten Inschrift des Königs Kalumu von Sam'al (9. Jahrh. v. Chr.) [5] werden Z. 15. 16 ein Ba'al-Ṣemed (בעל צמד) und ein Rekubel (רכבאל) genannt. Letzterer war schon aus der Hadad- und Panammu-Inschrift bekannt. Es ist der „Wagenba'al" oder „Gespanngott", den man sich offenbar auf Ross oder Wagen dahinfahrend

---

M. Streck, Assurb. II 264 ff.). Es wurden grosse Vorbereitungen getroffen, Lämmer und Stiere geschlachtet und Spezereien zu Räucherwerk herbeigeschafft. Die Truppen wurden mit Musik aufgeboten, Freudenfeuer und Fackeln angezündet. Eine Reihe von Göttern hatte sich am Flusse postiert und erwartete den König. Vgl. dazu K. 9876 (Zimmern, Sitzungsberichte der K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 58 S. 138. 141) sowie M. Streck, a. a. O. 265 [8] 266 [1].

[1] Siehe L. Heuzey, Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite, in RA VII, 3 p. 115—120; vgl. eine Abbildung von diesen bei M. Jastrow, Bildermappe Nr. 101 und eine weitere solche Wagenbrüstung mit einer weiblichen Gottheit bei H. Prinz, Altorientalische Symbolik, Tafel XV, 1.

[2] Dies geht deutlich hervor aus der Darstellung auf pl. III fig. 2 bei L. Heuzey. Auf dem oberen Teile der Wagenbrüstung überreicht hier die Gottheit dem König einen siebenköpfigen Streitkolben.

[3] Durch diese Modelle fällt auch ein Licht auf 2. Kön. 23, 11. Wir haben es hier ebenfalls mit einem blossen Modelle zu tun; vgl. A. Šanda, Die Bücher der Könige II 347. — Derartige kleine tönerne Nachbildungen der Sonnenrosse und Wagen wurden auch bei den Ausgrabungen auf Cypern gefunden; siehe Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer (Berlin 1893) Taf. XXV, 10; Prausnitz, Der Wagen in der Religion 29.

[4] Siehe oben 17 [3].

[5] Ausgrabungen in Sendschirli IV 374 ff.; Abb. 273. Siehe dazu J. Hehn, BZ X (1912) 113 ff. sowie „Gottesidee" 122 f. Dort auch die weitere Literaturangabe.

dachte. Sein Symbol ist der auf der genannten Kalumu-Inschrift sowie auf der Stele von Ördek-Burnu[1] und auf der Bauinschrift des Barrekub[2] neben anderen Göttersymbolen dargestellte Pferdezaum[3].

Den lichtvollsten Abschluss unserer Darstellung bildet das von E. Meyer veröffentlichte altbabylonische Reliefbild eines Gotteswagens aus dem Berliner Museum[4]. Dass es sich um einen Gotteswagen handelt, wird durch erhaltene Stücke der Gewandung bestätigt. Das

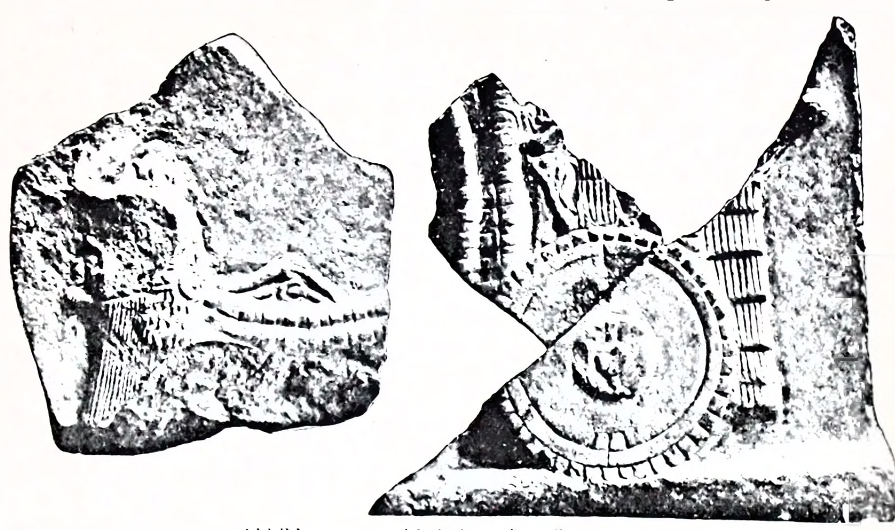


Abbildung 4. Altbabylonischer Götterwagen.
(Nach Meissner, Grundzüge der bab. u. ass. Plastik Abb. 73.)

Gespann des Wagens bilden zwei Fabeltiere, die sich schwer identifizieren lassen[5]. Die Deichsel läuft in eine Löwengestalt aus. Was an dem Relief aber am meisten auffällt, sind die mächtigen Räder. Sie bestehen je aus einer grossen, mit einem Reifen beschlagenen Scheibe, aus der ein Kranz von Pflöcken (Nägeln) hervorragt. Man kann kaum glauben, dass menschliche Räder so ausgesehen haben. Wohl aber kann man sich denken, welch starkes Getöse ein solcher

---

[1] Abb. bei v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV 329 Abb. 239.

[2] Siehe v. Luschan, a. a. O. IV Tafel LXVII.

[3] Siehe die Ausführungen Hehns, BZ X 115 f. und vgl. den syrischen Gott zu Pferde bei Gressmann, AOTB II Abb. 134.

[4] Siehe E. Meyer, Sumerier und Semiten 52 ff. und Taf. VIII; Br. Meissner, Grundzüge der babylonischen und assyrischen Plastik Abb. 73 sowie unsere Abb. 4.

[5] H. Prinz, Altorientalische Symbolik 133 denkt an zwei Stiermenschen, die sich sonst auch als Trabanten des Ningirsu finden.

Wagen beim Fahren verursacht haben muss und welchen Eindruck es machte, wenn der Gott bei seinem hohen Feste auf einem solchen einhergefahren wurde [1]. Es war dies wirklich ein „Fahrzeug seiner Herrlichkeit“. Und das soll eben auch bei Ezechiel erreicht werden, wenn die Gottheit in dieser Weise im Sturm auftritt: Der Wagen ist die Repräsentation der Macht und Grösse Jahwes [2].

§ 3.
Die Kerubgestalten bei Ezechiel.

Das meiste Interesse an dem Gotteswagen Ezechiels erwecken wohl die vier geheimnisvollen Wesen, die den Thron Jahwes tragen. Es wurde bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, dass sie in die späteren Theophanien übergegangen sind und es ist bekannt, wie diese Bilder in der christlichen Literatur und Kunst, seitdem sie durch Irenäus als Symbol der vier Evangelisten des Neuen Bundes aufgefasst wurden, ein beliebter Gegenstand der Behandlung geworden sind [3].

Tatsächlich enthält die Art der Zusammensetzung aus vier Gesichtern an einem Kopfe bei jedem einzelnen Wesen — ein Menschenangesicht nach vorn, ein Löwengesicht nach der Rechten, ein Stiergesicht nach der Linken und ein Adlergesicht nach innen — etwas bisher ganz Ungewohntes [4]. Der Prophet bringt sie zwar in Zusammenhang mit den aus dem Alten Testamente bereits bekannten K e r u b e n. Aber zweimal noch kommt er später darauf zurück, gibt eine abermalige Beschreibung (10, 8—17. 18—22) und bemerkt am Schlusse

[1] Vgl. dazu den Hymnus auf Ninib (oben S. 12), wo es heisst: „Dein Wagen — infolge des Getöses seines Dröhnens Erzittern bei Deinem Marsche Himmel und Erde“ sowie Ez. 1, 24 f.; 43, 2. (Text nach Kraetzschmar zu den Stellen.)

[2] Vielleicht fällt von hier aus auch Licht auf Ez. 1, 18. Der Vers lautet in der gewöhnlichen Uebersetzung: „Und Felgen hatten sie (nämlich die Räder) und ich schaute sie an und siehe“. גַּב, das gewöhnlich mit „Felge“ übersetzt wird, ist eigentlich „Buckel“, „Rücken“ und wird auch 10, 12 bei den Tieren in diesem Sinne genommen. Kraetzschmar macht deswegen 1, 18 bei „Felgen“ mit Recht ein Fragezeichen. Das גַּב könnte nach obigem Relief auch hier „Pflöcke, Buckel“ bedeuten. Der Vers lautet dann: „Und Pflöcke standen hervor und diese waren voller Augen.“

[3] Vgl. W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst 141 ff.

[4] Apoc. Jo. c. 4 hat jedes der vier Wesen nurmehr ein Gesicht. Das Gleiche scheint nach Ez. 10, 14 der Fall zu sein, dieser Vers ist aber als unecht auszuscheiden.

der Vision, da die Herrlichkeit Jahwes im Begriffe ist, den Tempel zu verlassen, ausdrücklich: „Und ich erkannte, dass es Keruben seien" (10, 20 b). Die Art dieser Einführung lässt erkennen, dass es sich hier um etwas von der bisherigen Auffassung Abweichendes handelt [1].

Es fragt sich nun wieder, wie es gerade bei Ezechiel zu diesen eigenartigen Bildern gekommen ist und welche besondere Bedeutung denselben zukam. Näherhin hängt die Lösung der Frage davon ab, welches die allgemeine Kerubvorstellung bisher im Alten Testamente gewesen ist. Erst dann wird sich sagen lassen, inwieweit hier eine Weiterbildung vorliegt [2].

Ueber die eigentliche Kerubvorstellung sagt das Alte Testament bis auf Ezechiel sehr wenig, eine Beschreibung derselben fehlt ganz. Wohl aber lässt die vielseitige Verwendung des Kerub einen Schluss zu. Schon die Art der Einführung zeigt, dass man mit dem Begriffe ein ganz bestimmtes Anschauungsbild verband. Gen. 3, 24 heisst es: „So trieb er (sc. Jahwe) den Menschen aus und liess östlich vom Garten Eden die Kerube sich lagern und die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewachen." Der bestimmte Artikel (אֶת־הַכְּרֻבִים) beweist, dass der Verfasser an eine vorhandene Tradition anknüpft; er braucht nur den Namen zu nennen, damit ist auch die Vorstellung gegeben [3]. Zu dem gleichen Resultat führt Ps. 18, 11, wenn dort gesagt wird.

---

[1] Die Frage, warum der Prophet diese Bemerkung am Schlusse eigens beifügt, nachdem er doch bereits c. 9, 3 und c. 10 von den Keruben gesprochen hat, wird verschieden beantwortet; vgl. Kraetzschmar, Ezechiel 114; Cornill, Ezechiel 234. M. E. ist die oben angegebene Lösung die richtige: Soeben ist die Herrlichkeit Jahwes im Begriffe, den Tempel zu verlassen, die Kerube auf der Lade Jahwes hatten dessen Gegenwart verbürgt. Da jetzt die Kerube und die Lade der Anwesenheit Jahwes entbehren müssten, so tröstet der Prophet mit dem Hinweis, dass die neuen Wesen auch solche Träger der Herrlichkeit Jahwes sind und daher jene gut ersetzen können!

[2] Vgl. zu dieser Frage Bertholet, Hesekiel 12; Knabenbauer, Commentarius in Ezechielem 23; W. Baudissin, Einleitung 464; J. Nikel, Der histor. Charakter von Gen. 1—3 S. 58 [1]; F. Gunkel, Genesis [3] 25; Zimmern in KAT[3] S. 631; A. Jeremias, ATAO[3] 618 ff.; Delitzsch, Wo lag das Paradies (Leipzig 1881) S. 150 ff.

[3] Vgl. J. Nikel, Der histor. Charakter von Gen. 1—3, 57 f.; Lenormant, Les Origines de l'histoire I. 129. — Ueber die Erklärung des „zuckenden Schwertes" siehe J. Feldmann, Paradies und Sündenfall 258.

וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוּב = „Da ritt er (sc. Jahwe) auf dem Kerub"! Hier liegt ebenfalls ein bestimmtes Bild vor.

Weiterhin ergibt sich aus der Betrachtung der Funktionen des Kerub ein gemeinsamer Grundzug. Die Kerube sind Wächter des Gottesgartens (Gen. 3, 24) oder auserlesene Wesen, die in der Nähe Gottes, auf dem Gottesberge wohnen (Ez. 28, 14 ff.)[1]. Ferner sind sie Träger Gottes. In 2. Sam. 22, 11; Ps. 18, 11 reitet Jahwe auf dem Kerub. Im Babylonischen wird einmal der Drache das Gefährte der erhabenen Gottheit Marduks genannt[2]. Jahwe heisst darum auch der jōšēb hakkᵉrūbīm = „der auf dem Kerub Thronende" (1. Sam. 4, 4; 2. Sam 6, 2; 2. Kön. 19, 35 = Jes. 37, 16; 1. Chron. 13, 6; Ps. 80, 2; 99,1; Dan. 3, 55 (LXX). Endlich werden die Kerube erwähnt als Symbole der Gegenwart Gottes im Tempel oder auf hl. Geräten. Sie werden dabei freistehend dargestellt (Ex. 25, 18—20. 27; 37, 8—9; Num. 7, 89; 1. Kön. 6, 23—28; 8, 6f.; 1. Chron. 28, 18; 2. Chron. 3, 10—13; 5, 7 f.) oder sie sind in das Material eingewoben oder eingeschnitten (Ex. 26, 1. 31; 36, 8. 35; 1. Kön. 6, 29. 32. 35; 2. Chron. 3, 7. 14; vgl. 1. Kön. 7, 29. 36; Ez. 41, 18. 20—25).

Aus dieser verschiedenen Verwendung nun ergibt sich als gemeinsamer Grundzug für die Bestimmung des Wesens des Kerub das Verweilen desselben in der Nähe Gottes. Und dieser Grundzug lässt uns bereits an ähnliche Wesen denken, wie wir sie in Babylonien und Assyrien in den geflügelten Mischgestalten im Dienste der Gottheit finden, als Wächter an den Tempeleingängen oder als Träger unter dem Throne verschiedener Gottheiten. Wir können aber auf Grund des archäologischen Materials noch einen bestimmteren Schluss ziehen. Bei der Beschreibung des salomonischen Tempels 1. Kön. 6, 29. 32. 35. wird erwähnt, dass an den Wänden und an den Türflügeln Schnitzwerk in Gestalt von „Keruben, Palmen und Blütenknospen" angebracht war. Ebenso waren nach 1. Kön. 7, 29 die Gestühle der Kessel mit Figuren von „Löwen, Rindern und Keruben" be-

[1] Der Text ist hier sehr schwierig. Nach MT ist der König von Tyrus mit einem Kerub verglichen, der auf dem Berge Gottes wohnt; nach LXX und S hatte er Umgang mit Keruben (σὺ μετὰ τοῦ Χερούβ). Für die Gesamtauffassung ist das ohne Belang. In beiden Fällen erscheint der Kerub in der Nähe Gottes.

[2] „mušruššu ru - [ku - ub (?)] ilūtišu rabītim"; siehe die Inschrift Agumkakrimes II R 38 Nr. 2 III 13 f. (KB III, 1. S. 142).

deckt (vgl. 7, 36). Die Löwen und die Kerube kehrten einander die Gesichter zu, während der Palmbaum sich zwischen beiden befand[1]. Desgleichen werden Ez. 41, 18 ff. bei der Innenausstattung des neuen Tempels Palmen und Keruben verwendet. Dort war je eine Palme zwischen zwei Keruben und diese hatten je zwei Gesichter: ein Menschenangesicht auf der einen Seite nach der einen Palme zu und ein Löwengesicht auf der anderen Seite nach der weiteren Palme zu. So war das ganze Haus an den Wänden und Türen ausgestattet (41, 25). Auf Grund der vorliegenden Beschreibung, besonders auf Grund der gegenseitigen Stellung der Kerube und der Palmen kann kein Zweifel sein. Wir haben es hier mit denselben Motiven wie auf den sogenannten assyrisch-babylonischen Lebensbaumdarstellungen zu tun. Dort finden sich auf Wandskulpturen, auf Siegelcylindern oder als Verzierung auf Kleidungsstücken oft zwei geflügelte

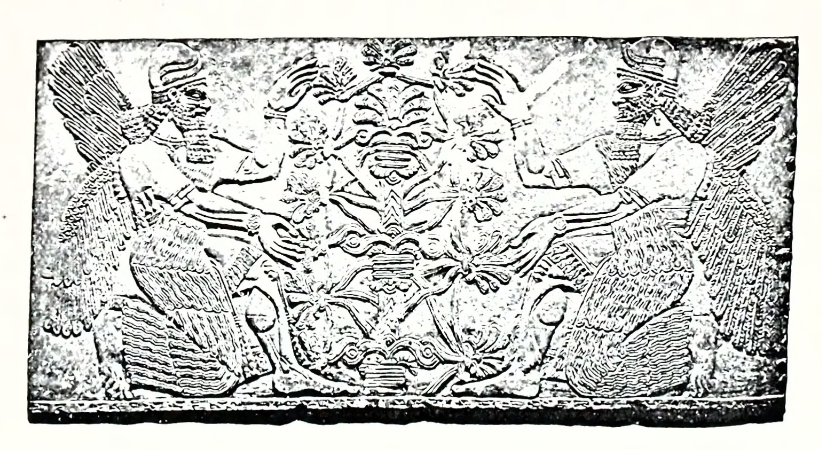


Abbildung 5.
Kniende Genien am hl. Baume. Palastrelief aus Nimrud-Kelah.
(Nach Jeremias, ATAO 3 Abb. 23.)

Gestalten vor dem hl. Baume. Sie bringen demselben ihre Huldigung dar oder pflücken von seinen Früchten ab. Der Baum ist eine Palme (!), die allerdings oft in schematisierter Form wiedergegeben wird[2]. Die vor dem

---

[1] Text nach A. Sanda, Die Bücher der Könige I 186 f.

[2] Vgl. W. H. Ward, The Seal Cylinders of Western Asia 229: „The tree . . . it was originally and normally a palm, because the palm is the most beneficent of all trees".

Lebensbaum stehenden oder knienden Wesen sind geflügelt, bisweilen haben sie sogar vier Flügel, von denen zwei ausgespannt sind, während zwei den Körper bedecken (vgl. Ez. 1, 11!). Die Gestalt dieser Wesen ist verschieden. Bald sind sie mit Menschen- oder Adlerkopf und Menschenleib dargestellt, bald haben sie Tiergestalt mit Menschenhänden und einem Menschen- oder Vogelkopf. Es sind Mischgestalten, bei denen die Individualität des Künstlers offenbar Freiheit hatte. Sie tragen aber als Zeichen des göttlichen Ranges regelmässig die Hörnermütze [1]. Bisweilen stehen neben oder vor den Wesen Könige, die ebenfalls dem Lebensbaume huldigen oder von diesen Früchte vom Baume dargereicht erhalten [2]. Für die salomonischen Kesselwagen kann noch auf den fahrbaren Kessel aus Larnaka auf Cypern verwiesen werden, wo auf den



Abbildung 6.
Geflügelter Genius mit Stierleib und Menschenkopf. (Nach Jeremias, ATAO³ Abb. 291.)

[1] Das Motiv ist babylonischen Ursprungs. Das älteste Zeugnis ist die Dekoration eines Königsmantels auf einer Grenzsteinurkunde des Marduk-nadin-ahē (um 1112 v. Chr.); vgl. Jastrow, Bildermappe Nr. 41. — Weitere Abbildungen siehe bei W. H. Ward, The Seal Cyl. chapter XXXVIII, wo eine ganze Reihe zusammengestellt ist; M. Jastrow, Bildermappe Nr. 55—58. 60. 214—18 (teilweise parallel mit Ward). — Adlerköpfige Gestalten siehe bei W. H. Ward, fig. 709 (= Jastrow, Nr. 60) und 707; M. Jastrow, Nr. 213 und 215. Halb Mensch, halb Stier: bei Ward, fig. 683—686 (hier tragen die Wesen den Sonnenadler). Wesen mit vier Flügeln um den Lebensbaum: Ward, fig. 671 (= Jastrow, Nr. 55) und 795. Mischgestalten mit 4 Flügeln waren auch sonst gebräuchlich: siehe die Darstellungen des Kampfes zwischen Bel und dem Drachen bei Ward, fig. 564. 583 f. 589. 602—10. 616—18. 620. 627 u. die Gilgameschgestalt, ibidem fig. 956, sowie die persischen Siegelcylinder, ibidem fig. 1116. 1132. 1136. 1149. — Zu den Kerubdarstellungen mit dem Lebensbaum siehe noch A. Jeremias, ATAO³ S. 78 f. sowie unsere Abbildungen oben Nr. 5 u. 6.

[2] Über die eigentliche Rolle der Kerube auf diesen Darstellungen sind die Ansichten geteilt. A. v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV 60 u. J. Hehn, Gottesidee 308 meinen, dass es den Keruben zukomme, den Lebensbaum zu befruchten. Zimmern, KAT³ 631 hält sie für eine Personifikation des Windes, um den Samen von einem Baum zum andern zu tragen. M. E. sind sie unbedingt anzusehen als Hüter des hl. Baumes, denen es allein erlaubt ist, die Frucht zu pflücken und die sie deshalb den Königen überreichen müssen. Das geht klar hervor aus Darstellungen, wo die Kerube die abgepflückte Frucht über den König halten

Seitenflächen ebenfalls je ein stilisierter Baum mit zwei geflügelten Sphinxgestalten dargestellt ist [1].

Ein Vergleich dieser Motive mit den Beschreibungen in 1. Kön. 6, 29. 32. 35; 7, 29. 36 und Ez. 41, 18ff. macht es m. E. gewiss, dass wir es auch in der Bibel mit solchen Mischgestalten zu tun haben. Ezechiel c. 41 heisst es ausdrücklich: „Keruben und Palmen waren angebracht und zwar je eine Palme zwischen zwei Keruben.“ Deutlicher könnte m. E. die Parallele nicht sein. Die Kerube des Alten Testamentes sind Mischgestalten nach Art dieser altorientalischen Mischwesen. Sie haben die gleiche Verwendung wie diese: sie sind Wächter der hl. Orte, Symbole der göttlichen Gegenwart oder Träger Gottes selbst [2].

Die biblischen Kerube und die orientalischen geflügelten Wesen entsprechen sich auch sonst in ihren Funktionen. Geflügelte Löwen- und Stierkolosse, die „šēdu“ und „lamassu“ der Keilinschriften, standen in Babylonien und Assyrien an den Eingängen der Tempel und Paläste oder belebten in bunt emaillierten Reliefdarstellungen die Wände der Türme und Tordurchgänge [3].

(Jastrow, Nr. 56) oder wo sie vor und hinter dem König stehen und die Frucht halten, ohne dass überhaupt ein Baum vorhanden ist (Ward, fig. 672). (S. auch Ward, fig. 706 u. 707; fig. 695 (=Jastrow, Nr. 215) u. 1209). So auch W. H. Ward, p. 230 (zu fig. 706) u. p. 352 (zu fig. 1209).

[1] Abbildung bei Furtwängler, Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wiss. phil.-hist. Kl. 1899 S. 411 ff; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen II 226; Gressmann, AOTB II Abb. 66. — Eine Rekonstruktion eines salomonischen Kesselwagens siehe bei Gressmann, a. a. O. II Abb. 68.

[2] Vgl. J. Nikel, Die Lehre des A. T. über die Cherubim 74f: „Dass die Entstehung der offiziellen Cherubsgestalt aus der Kunst und Symbolik der Israeliten erklärt werden müsse und dass die Hebräer bei der Konstruktion der Cherubsgestalt der allgemein-oriental. Symbolik gefolgt seien, dagegen lasse sich von keinem Standpunkt aus etwas Stichhaltiges einwenden.“ „Die Cherubsgestalt . . . hat sich aus der oriental. Symbolik entwickelt (a. a. O. 82). Für Tiergestalt entscheidet sich auch Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen IV 321. — Für die Mischgestalt endlich lässt sich auch das Zeugnis des Flavius Josephus anführen. Er schildert uns die Kerube als „ζῷα πετεινά“ (Antiqu. III, 6, 6) und erklärt ibidem VIII, 3, 3, dass ihre Gestalt „unbekannt“ sei (d. h. wohl von besonderer Form): „τὰς δὲ χερουβεῖς οὐδεὶς ὁποῖαί τινες ἦσαν εἰπεῖν οὐδ' εἰκάσαι δύναται.“ Antiqu. VIII, 3, 6 setzt er für Kerub einfach „Adler“ ein! Siehe Nikel, a. a. O. 14.

[3] Abbildungen bei Layard, Monuments of Niniveh I pl. 3. 4. 42; II pl. 3; Perrot et Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité II Taf. IX (p. 544); Jastrow, Bildermappe Nr. 62; Gressmann, AOTB II Abb. 163; dazu unsere Abbildung Nr. 7.

Sie waren Wächter zum Schutze der Innenbewohner und zum Trutze gegen feindliche Eindringlinge[1]. Im chetitischen Kulturkreise gehörten geflügelte Sphinxgestalten (Löwen- od. Greifen) ebenfalls zur architektonischen Ausstattung der Tempel und Paläste[2]. Besonders bemerkenswert ist

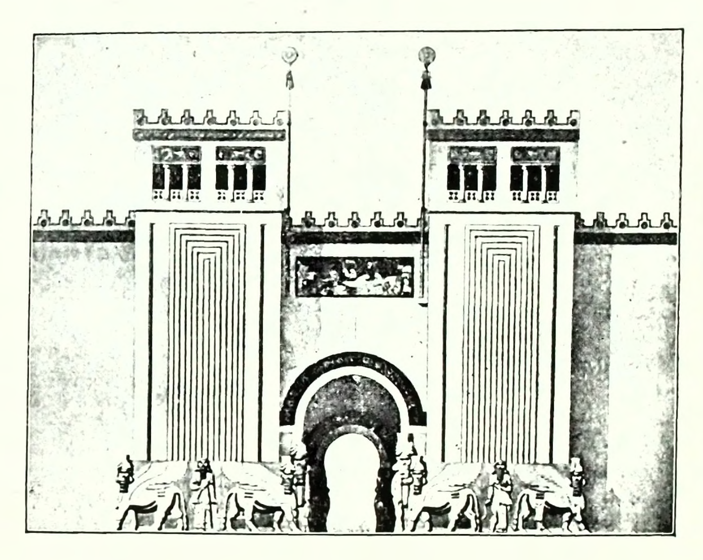


Abbildung 7. Tor des Sargonpalastes in Khorsabadh.
(Rekonstruktion von Place; nach Jeremias, ATAO³ Abb. 235.)

---

[1] Für ihren Zweck vgl. Tiglatpilesar IV., Tafel aus Nimrud Z. 79 (KB II 24); Sargon, Prunkinschr. Z. 161 ff (KB II 76); Assarhaddon, Prisma A u. C, V 40 ff (KB II 136) VI 54. („Stiergottheiten, die den Schritt meines Königtums schützen"); ähnlich heisst es von den Wildochsen (rēmu) bei Assurbanipal Cyl C X 43 f. 72; vgl. M. Streck, Assurb. II 151 [12]. — Die babyl.-ass. Sitte hatte sich auch in Elam eingebürgert; vgl. die Ziegelinschrift des elamit. Königs Teptiahar Z. 6, wo von lamazzāti u. karibāti die Rede ist (siehe Scheil, Délégation en Perse IV 167; dazu M. Streck, Assurb. II 55 [6]).

[2] Gefunden wurden solche zu Sendschirli; s. v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV 330; Abb. S. 331 u. Taf. LV; dazu auch Bd. III Abb. 122 u. 123 (S. 222) u. Taf. XLIII; vgl. ferner den geflügelten Greifen: ebenda III Abb. 97 (S. 206); Abb. 121 (S. 222) u. Taf. XLIII. — Geflügelter Löwe mit Menschenkopf zu Saktsche-Gözü: J. Garstang, Excavations at Sakje-Geuzi, in North Syria, preliminary report for 1908, Annals of Arch. and Anthropology I (1908) 97 ff. pl. XL Nr. 5; v. Luschan, a. a. O. IV Abb. 242 S. 332. In Boghazköi ist gleichfalls ein Torturm mit geflügelten, löwenköpfigen Sphinxen geschmückt und der Eingang von solchen flankiert; s. E. Meyer, Chetiter 17. Über Funde in Üjük s. E. Meyer, a. a. O. 25 Fig. 9; v. Luschan, a. a. O. IV S. 332. Abb. 241; v. Reber, Die Stellung der Chetiter in der Kunstgeschichte 70 Abb. 40. Besonders stand Tell-Halaf im Zeichen des Greifen;

eine Säulenbasis aus zwei an einander gefügten Sphinxen mit Löwenleib, Menschenkopf und bis an das Ende des Hinterleibes reichenden Flügeln[1]. Bekannt sind ja auch die ägyptischen Sphinxe.

Auf dem Relief von Maltaja tragen geflügelte Stiere mit Menschenköpfen den Thron der Ištar[2]. Die gleiche Funktion üben solche Gestalten auf dem Relief von Sippar am Throne des Šamaš[3]. In beiden Fällen haben wir die beiden Wesen auch auf der Gegenseite anzunehmen, so dass hier jedesmal vier Keruben den Thron tragen[4]. Keruben umgeben ferner bisweilen den göttlichen Thron. Assurbanipal stiftet nach der Weiheinschrift an Aššur und Marduk für die Mardukkapelle in Ē-kua im Haupttempel von Babel einen Thron, der von zahlreichen weiblichen Stierkolossen flankiert wird[5]. Auf einer Reihe von Siegelcylindern befinden sich zu den Füssen der auf ihrem Throne sitzenden Gottheit solche Sphinxgestalten[6]. Ebenso sitzt auf einem zu Fī' in Nordsyrien gefundenen Kalksteinrelief die Göttin in der Adorationsszene auf einem von bärtigen Sphinxen flankierten Throne[7]. Schliess-

---

s. von Oppenheim, Der Tell-Halaf und die verschleierte Göttin (AO X, 1) S. 29 f.; Abb. S. 19 u. OLZ XV 277. — Über weitere Funde in 'Arban (einige Tagreisen südlich von Tell-Halaf) siehe v. Oppenheim, a. a. O. S. 31; über solche in Karkemisch siehe OLZ XVI 90.

[1] Abb. bei v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli III Taf. XXXIII u. IV Taf. LVI (= Jeremias, ATAO² Abb. 193; Gressmann, AOTB II Abb. 162 sowie unsere Abbildung Nr. 8). Vgl. auch den Kerub bei v. Luschan, a. a. O. III 210 Abb. 134 u. Taf. XLIII = E. Meyer, Chetiter Abb. 78: ein grosser geflügelter Löwe, aus dessen Hinterkopf ein zweiter menschlicher Kopf hervorragt.

[2] Siehe Frank, Bilder u. Symbole Abb. 1.; Jastrow, Bildermappe Nr. 98; W. H. Ward, The Seal Cyl. fig. 749.

[3] W. H. Ward, fig. 310; Jastrow, a.a.O. Nr. 94; Gressmann, AOTB II Abb. 92.

[4] Ein weiterer Siegelcylinder, auf welchem solche Stiermenschen den Thron der Gottheit tragen, den Delitzsch, Babel und Bibel 1. Vortrag (4. Ausg. 1903) Abb. 50 S. 49 direkt als Gegenbild zu Ezechiel betrachtet (vgl. die Abb. bei Ward. fig. 109 = Jastrow, Bildermappe Nr. 130), ist eine Fälschung; siehe H. Prinz, Altor. Symbol. 109[6].

[5] K. 2411 Col. III 13 ff.; s. M. Streck, Assurbanipal II 294 ff. u. bes. 297[9].

[6] Siehe Ward, fig 320. Direkt auf zwei Stiermenschen steht die Gottheit in fig. 321. Thron und Gott ruhen zugleich auf solchen Gestalten ebenda p. 190 fig. 537a; p. 321 fig. 1024. Vgl. H. Prinz, a. a. O. 91. 109. 133.

[7] L. Ronzevalle, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth V² p. 63* u. pl. XIII. Vergleiche dazu den ägyptischen Löwenthron bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel u. Homer (1893) Taf. XXXIX Nr. 2; M. Dibelius, Die Lade Jahwes 77 Abb. 2; Gressmann, AOTB II Abb. 227.

lich darf noch auf die heiligen Geräte hingewiesen werden. Auf dem sogenannten Räucheraltar von Tell-Ta'annek sind an den Seitenflächen über einander drei Wesen mit bartlosem Menschenkopf, Tierleib und Flügeln dargestellt[1]. Ebenso liegt auf den Füssen eines von Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens Fig. 63, veröffentlichten bronzenen Kandelabers je ein geflügelter Stier mit Menschenkopf, ähnlich den Torwächtern an den assyrischen Palästen[2].

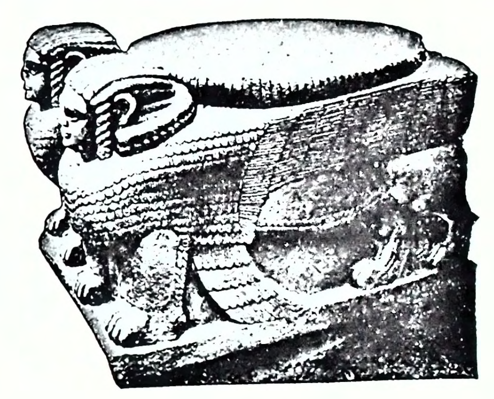


Abbildung 8.
Säulenbasis aus Sendschirli. (Nach Jeremias, ATAO² Abb. 193.)

Im ganzen vorderasiatischen Kulturkreise ist demnach das Motiv der geflügelten Sphinxgestalten im Dienste der Gottheit, vorherrschend mit Stierleib und Menschengesicht verbreitet. Ohne Zweifel gehört auch der biblische Kerub in diese Kategorie. Auch der Name ist ja für diese Wesen der gleiche[3]. Dabei mochte

---

[1] Siehe E. Sellin, Tell Ta'annek 76 ff. 109 ff; M. Dibelius, Die Lade Jahwes S. 75 Abb. 1.

[2] Nur auf dem einen Fusse ist der Stier noch erhalten, auf den beiden anderen ist aber noch die Stelle der Auflötung erkennbar.

[3] Der Name Kerub für diese geflügelten Mischwesen im Babylonischen ist jetzt gefunden in den il Kuribi in Assarhaddons Steintafelinschrift aus Assur Vs. 24; siehe Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur histor. Inhalts I 70 und dazu OLZ XIV (1911) 476 f. u. BZ XI (1913) S. 225—34. Assarhaddon erwähnt dort, dass er zu den Seiten des Adytons des Assurtempels eine Laḫmu-Gottheit und eine Kuribi-Gottheit aufgestellt habe. Ebenso will M. Kmoskó solche in der neuen Steintafelinschrift Salmanassars I. Rs. 23 erwähnt finden; siehe Messerschmidt, a a.O. 28 und dazu M. Kmoskó, BZ XI 229 f.; Ergänzung aber unsicher! In einem assyr. Brief der Sargonidenzeit (Harper, Letters Nr. 1245, obv. 13; vgl. Klauber in

die Gestaltenmischung im Alten Testamente selbst eine verschiedene sein. Bei Ezechiel 41, 18 ff.; 1. Kön. 6, 29. 32. 35. möchte ich an Menschengestalt denken, ähnlich den oben angegebenen assyrischen Lebensbaummotiven, während 1. Kön. 7, 29. 36; Gen. 3, 24 etc. den Gedanken an die bekannten Tiersymbole nahelegen. Auch Ez. c. 1 ist ja die Menschengestalt die herrschende (1, 5)[1].

Somit war die Gestaltenmischung selbst am ezechielischen Kerub nichts absolut Neues, so sehr war man bereits das Kerubsymbol gewohnt. Jedoch erscheint die allgemeine Vorstellung in der Weise weitergebildet, dass die Symbole, die sonst gewöhnlich wechselten (Löwe- oder Stierleib mit Menschengesicht und mit Flügeln), in eigenartiger Weise in einem Wesen mit vier entsprechenden Gesichtern vereinigt sind. Gerade dadurch aber wurde, wie wir sehen werdem, ein für die Zwecke der Vision ganz besonders ergiebiges Symbol gewonnen. Dabei fehlt es auch hiefür nicht an Analogien. Wir denken an die gewaltigen geflügelten Schutzgenien vor den babylonischen Tempeln und Palästen, die ebenfalls mit dem Typus des Stieres bezw. des Löwen, des Menschen und des Adlers zugleich ausgestattet waren. Sie mögen nächstes Vorbild und unmittelbarer Anknüpfungspunkt gewesen sein. Denn es lässt sich wohl denken, dass diese mächtigen Kerubgestalten, denen die Könige nach ihren Berichten eifrige Sorgfalt zuwandten, beson-

Amer. Journal of Semit. Lang. XXX S. 272 ff.) wird die Vollendung von 50 ṣalmu kuribi 2 ṣalmu šarrāni pl dannūti pl dem Könige gemeldet. Da an der ersteren Stelle die il kuribi neben den il laḫmē erscheinen (s. zu letzteren M. Streck, Assurbanipal II 150 10. 299 8), so sind unter den il kuribi sicher solche Mischwesen zu verstehen. Auch die Beschreibung eines solchen Götterbildes ist uns erhalten; siehe CT XVII 43 Z. 42 ff.; KB VI, 2 (1915) S. 4. Es heisst dort: „Er hat an sich das Horn eines Rindes; das Haa[r ist von zu seinen Hörnern] zu seinem Rücken hingeworf[en]; das Gesicht ist ein Mensch; die Backe .... er hat an sich Flügel; seine vorderen Füsse [....]; der Körper ist ein Löwe; an [seinen] vier Füssen ...“. Leider ist der Name nicht erhalten. Nach P. Jensen, KB VI, 2 S. 4 wurde das beschriebene Bild bei Beschwörungen verwendet. — Den Namen כְּרוּב selbst möchte M. Kmoskó, a. a. O. 232 ff. u. im Anschluss daran Landersdorfer, Sumer. Sprachgut im A. T. 73 f. aus dem Sumerischen ableiten!

[1] Nach diesem regelmässigen Auftreten der Kerube sind auch die Stellen 1. Sam. 4, 4 u. s. w., in denen Jahwe als der „jošēb hakkᵉrūbîm“ = „der Kerubthroner“ bezeichnet wird (siehe oben S. 23), als echt anzusehen. Die Lade und die Kerube gehören zusammen als wesentliche Bestandteile. Der Jahwethron ist nicht ohne diese Symbole zu denken. Jahwe ist der „Kerubthroner“ überhaupt, nicht erst wegen seines Verweilens über den Keruben auf der Lade. So auch M. Dibelius, Die Lade Jahwes 85; Benzinger, Hebr. Archäologie ² 311.

ders auf die religiöse Gedankenwelt der Exulanten und unseres Propheten einwirkten. So berichtet z. B. Tiglatpilesar IV. von Löwen- und Stierkolossen, deren Herrichtung eine gar kunstreiche gewesen, die ausgestattet waren mit Kraft und die er zum Anschauen (d. i. zur Bewunderung) aufrichten liess [1]. Ebenso rühmt sich Assarhaddon, dass er šēdu und lamassu an den Toren errichtete, „welche die Brust des Feindes zurückweisen, schützend den Weg, segnend den Pfad des Königs, Löwenkolosse aus Bronce, hellschimmernde, welche nach zwei Seiten, nach vorn und nach hinten schauen“ [2]. Ähnlich lassen die Berichte späterer Könige erkennen, was man mit diesen Kolossalstatuen bezweckte [3]. Zudem wissen wir jetzt aus der orientalischen Archäologie, warum man gerade diese Symbole (Löwe, Stier, Adler und Mensch) zur Darstellung des Kerub verwendete. Diese drei Tiergestalten wurden, entsprechend ihrer natürlichen Symbolik, in der altorientalischen Literatur und Kunst als besondere Repräsentanten der Macht und Würde der Gottheiten gebraucht; dazu kommt als Vertreter der höchsten Kategorie der Geschöpfe der Mensch [4]. Indem der Kerub die Kraft des Stieres oder die Majestät des Löwen mit der Schnelligkeit des Adlers und der Intelligenz des Menschen vereinigte, bildete er die wirksamste Repräsentation der göttlichen Macht und Majestät [5]. Und das sollte er eben auch bei Ezechiel. Darum wurden die altgewohnten Symbole in das Bild aufgenommen, damit sie auch hier den Getreuen Jahwes dessen Grösse und Herrlichkeit kündeten [6].

§ 4.
Die einzelnen Symbole am Kerub bei Ezechiel.

a) Das Symbol des Stieres.

Schon die Verwendung des Stiersymboles in so ausgeprägter Weise am Kerub musste besonderes Interesse hervorrufen. Denn der

[1] II R 67, 79 (KB II 24).

[2] Prisma A und C V, 40 ff. (KB II 137).

[3] Vgl. Assurbanipal, Cyl. C X, 72 (M. Streck, Assurbanipal II 150); Nabonid, Stele von Abu-Habba (V R 64) II 14 ff. (VAB IV 222). Ähnlich berichtet schon Gudea, Cyl A XIV, 14 u. XXVI, 1 ff.

[4] Als Vertreter der vier höchsten Reiche irdischer Geschöpfe fasste auch die jüdische Theologie die vier geflügelten Träger des Thrones; siehe die Stellen bei Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semit. Sagenliteratur S. 59 [11].

[5] Vgl. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel (4. Ausg. 1903) S. 42; J. Hehn, Gottesidee 300.

[6] Zu dem Folgenden vgl. besonders J. Hehn, a. a. O. 296 ff.; C. Frank, Sakrale Tiere und Tierkulte im Babylonischen, in „Studien zur babylonischen Religion“ I. 243 ff.

Stier war ein bekanntes Symbol, das in der religiösen Darstellung des vorderen Orients sowohl als Gottessymbol wie in rein ornamentaler Verwendung eine hervorragende Rolle spielte.

In Babylonien und Assyrien standen mächtige Stiere in Erz neben den šēdu und lamassu an den Torschwellen der Tempel. „Die grimmigen Wildochsen" zählten zu dem „Zubehör der Tore" (simat babāni, Assurbanipal Rm. Cyl. VI, 61) und erfreuten sich als solche der besonderen Aufmerksamkeit der Könige. Assurbanipal spricht von silbernen Wildochsen, die er am Tempel aufstellte, ebenso rühmt sich Nebukadnezar II., dass er solche mit Silber überzogen und mit Edelsteinen verziert habe [1]. Desgleichen wurden Stierbilder auf Emailleziegeln in buntem Relief als Schmuck der Tempel und Tordurchgänge verwendet. Berühmt durch diese Ausstattung war besonders das Ištar-Tor von Babylon, an dem nach Koldeweys Berechnung nicht weniger als 575 solcher Reliefbilder, zusammen mit den bekannten Drachenbildern (mušruššu), angebracht waren, die auch den Israeliten nicht unbekannt sein konnten [2]. Auch unmittelbar im Tempel selbst waren Stierbilder aufgestellt. Gudea spricht von „schrecklichen und grimmigen Stieren", die er im Heiligtume errichtete (Cyl. A XIV, 14). Ebenso berichten Assurbanipal und Nabonid in ihren Königsinschriften von solchen Weihegaben für den Tempel [3].

---

[1] Assurbanipal Cyl. C 43—46. (Streck, Assurb. II 148); K. 228 + 2675 Rs. 53 (Streck 172). Nebukadnezar, East-India-House-Inschrift VI, 16 ff. (KB III,2 S. 23); Grotefend-Cyl. I, 44 (KB III,2 S. 35 = VAB IV 90); Wadi-Brisa-Inschr. A VI, 28 f (VAB IV 158); ebenda B V, 9 ff. (VAB IV 162); Inschrift von Imgur-Enlil und Nimitti-Enlil I 19 ff. (KB III,2 S. 41) u. ö.; vgl. auch Koldewey, Das wiedererstehende Babylon [2] S. 45.

[2] Siehe Koldewey, Das wiedererstehende Babylon [2] S. 42 und die Abbildungen S. 40 ff., Nr. 26 und 27. — Erwähnt sind solche Reliefs in der East-India-House-Inschrift VI 4 ff. (KB III, 2 S. 20 = VAB IV 132), wo es von Nimitti-Enlil und Imgur-Enlil heisst, dass sie ausgestattet waren mit „glänzend blauglasierten Ziegeln, die mit Stier- und Prachtbildern darauf geziert waren".

[3] Assurbanipal, Cyl. C X 72 f. berichtet von zwei silbernen Wildochsen, die er in der Wohnstätte Sins aufstellte (s. Streck, a. a. O. II 150), desgleichen Nabonid V R 64, 14 b von **einem** „Wildochsen" anlässlich der Restaurierung des Tempels Ē-ḫul-ḫul in Ḫarran. — Gudea weiht die Stiere dem Ningirsu! Vgl. die liegenden Stiere auf einer Plakette des Gudea sowie solche für den Tempel der Ninna aus der Zeit Dungis; beide sind als Votivstücke zu betrachten. (Découv. pl. 28, fig. 5 bezw. fig. 6).

Als reines Ornamentstück erscheint der Stier bereits in den ältesten Zeiten an einem Götterthrone sowie später an einem Opfertische; in beiden Fällen laufen die Füsse in solche von Stieren aus [1]. Das interessanteste Stück in dieser Beziehung ist ein Relief aus der Zeit des Königs Gudea. Auf diesem steht eine Sängerin mit einer Harfe, davor befindet sich ein kleines Stierbild [2]. Auch ein Säulenkapitell zeigt noch die Reste von zwei Stierköpfen als Ornamente [3].

An eigentliche Götterbilder haben wir dabei keineswegs zu denken. Nur ein einziges solches Götterbild ist uns überliefert und zwar im chetitischen Kulturkreise aus Üjük. Hier steht der Stier anf einem Postamente, vor ihm ein Opfertisch und um diesen die Adoranten [4]. Ebensowenig brauchen wir einen „Gott-Stier“ als selbständige Gottheit anzunehmen, wenn auch das Gottesdeterminativ bisweilen dem Worte vorgesetzt ist. Der Stier ist lediglich Symbol der Gottheit, als solches aber ist er sehr beliebt. Die natürliche Symbolik desselben als Repräsentant der strotzenden Lebenskraft macht ihn geeignet zum Bilde der Macht und Grösse der Götter. Die poetische Darstellung bedient sich daher mit Vorliebe dieses Bildes und aus der poetischen Metapher entsteht das Attribut oder Symbol der betreffenden Gottheit, der Stier wird zu ihrem Bilde [5].

---

[1] Siehe das Siegel des Königs Ur-Engur von Ur bei Ward 21 fig. 30; den Opfertisch mit Stierfüssen ebenda auf dem assyrischen Siegel fig. 718 (p. 239). Reste von solchen Darstellungen sind erhalten in einem Horn (Découv. pl. 45 fig. 1) und in zwei Stierköpfen (Découv. pl. 5[ter] fig. 2[a-b]).

[2] Découv. pl. 23. Der Stier ist das Symbol des mächtigen Gesanges; vgl. Découv. p. 220: „la figure d'un petit taureau mugissant, image d'une sonorité puissante.“

[3] Koldewey, Das wiedererstehende Babylon[2] S. 89.

[4] Abbildung bei E. Meyer, Die Chetiter 77 Fig. 61. — An ein Kultbild Sins denkt auch St. Langdon VAB IV 222 (zu V R 64, 14 b).

[5] Einen Stierkult nimmt C. Frank, Studien z. babyl. Religion I 239 ff. an. Dagegen spricht sich H. Prinz, Altor. Symbolik 94 f. (bes. 95 [1-3]) aus. Auch letzterer leitet diese Verbindung der Gottheit mit den Tieren aus dem Vergleiche mit denselben in den Texten ab (vgl. auch Gressmann in DLZ XXXVI (1915) 2133 f.). J. Hehn, Zum Terminus „Bild Gottes“ (in Festschrift für E. Sachau) erklärt, wie die Göttersymbole mit dem Gottesdeterminativ verbunden werden. „Während das Bild für uns keinen realen Zusammenhang mit der dargestellten Sache hat, bedeutet es dem Sumerer und dem Babylonier die lebendige Verkörperung der dargestellten Person. Die Gottheit ist in ihrem Bilde gegenwärtig wie sie sich auch im Stern verkörpert . . . Den Götterbildern und -symbolen kommt demgemäss eine Art Sonderexistenz zu, so dass sie als besondere Gottheiten gedacht werden, denen man in der Schrift das Gottesdeterminativ vorsetzt.“ (a. a. O.

So heisst Enlil, der Götterkönig, der grosse Berg, „ein lagernder Wildochse, ein Stier der zerstört ohne gleichen(?)“ [1]; in der Begeisterung wird er gepriesen als „starker Wildochs, der in den Ländern lagert, dessen Hörner erstrahlen wie der Glanz des Sonnengottes“ [2]. Ninib, der Kriegsgott ist „ein Held wie ein Stier“, „wie ein grosser Wildochs erhebt er seine Hörner“ [3]. Nergal wird angeredet als „gewaltiger, grosser Stier“, als „der grosse Stier, der Starke, der allein heldenhaft ist“ [4]. Ebenso werden Nebo [5] und Ištar mit dem Stiere verglichen. Letztere heisst direkt „ein wütender Löwe“, „ein grimmiger Wildstier“ [6]. Besonders Sin, der Mondgott, der als Neumond mit seinen Hörnern direkt an den Stier erinnert und auch als „Träger erhabener Hörner“ gepriesen wird, heisst „das starke Kalb Enlils“; er ist „der starke, junge Stier, der vornehmste Sohn Enlils“ [7] oder „der kräftige junge Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmassen und lasurfarbenem Barte voll Üppigkeit und Fülle“ [8]. Der eigentliche Inhaber des Stiersymbols endlich ist Ramman-Adad, der Hauptgott des Westlandes. Er ist „der Himelsstier“ (šú-ur šá-ma-a-i) κατ' ἐξοχήν [9]; in seiner Eigenschaft als Wettergott Iškurri heisst es von ihm: „Erhabener Stier, prächtiger ist dein Name, [herrlicher] Gott“ [10]. Auf einem Siegelcylinder des Louvre stehen zwei Personen vor einem

---

36 f.); vgl. auch die Bemerkung von B. Landsberger in OLZ XV (1912) Sp. 149 f. zur „Säge des Sonnengottes“, die ebenfalls bisweilen das Gottesdeterminativ vor sich hat. — Zur rituellen Verwendung des Stieres siehe C. Frank, a. a. O. I. 246.

[1] CT XV, 10 Z 9; siehe St. Langdon, Psalms Nr. 28; AO XIII, 1 S. 8.

[2] IV R 27 Nr. 2, 19—22; J. Hehn, Gottesidee 299; Jastrow, Religion Babyl. u. Assyr. I 489.

[3] K. 133 Rs. 13/14; s. Hrozný, Ninrag 42 (vgl. J. Hehn, a. a. O. 299).

[4] Letztere Stelle K. 4995 Z. 9; vgl. Z. 4 und dazu Böllenrücher, Hymnen 42 ff.; — Erstere Stelle K. 69 Z. 6; bei Böllenrücher, a. a. O. S. 31.

[5] Der Planet des Nebo ist GUD-UD = „Sonnenstier“ oder „Stier des Lichtes“; vgl. Kugler, Sternkunde I 6; J. Hehn, a. a. O 299.

[6] Brit. Mus. 26187 Vs. 51 f. (s. AO VII, 3 S. 21; Jensen in KB VI, 2 S. 124 ff.)

[7] Geierstele Eannatums 20, 1 f. (Th-D. 14 f.) bezw. Ur-Engur, Tonnagel A (Th-D. 188 f.)

[8] Siehe Perry, Hymnen und Gebete an Sin 4 f.; J. Hehn, Gottesidee 32. 298.

[9] Text aus der Hammurapi-Zeit; Brit. Mus. 93828 II, 3; J. Hehn, Gottesidee 297.

[10] CT XV, 15 Z. 2—6. 10; Gressmann, AOTB I 83 f.; Zimmern, AO XIII, 1 S. 7 f.

sitzenden Gotte, hinter dem folgende zwei Zeilen eingraviert sind:
il Gud an-na
il Mar-tu = (Gott) Stier des Himmels, Martu. Martu-Ammuru ist aber identisch mit Adad[1]. Auf den Grenzsteinen (Kudurrus) wird dieser regelmässig dargestellt als ruhender Stier mit dem Blitzbündel auf dem Rücken oder wie er den Stier selbst als „Gefährte seiner Göttlichkeit" benützt[2]. Von Adad ist ja auch die Verehrung Jahwes unter dem Symbol des Stieres ohne Zweifel ausgegangen.

Dabei waren die verschiedenen Formen der Verwendung des Stiersymbols keineswegs auf Babylonien und Assyrien beschränkt. Das Stiersymbol ist durch den ganzen Orient verbreitet. In Sendschirli prangte der Stier, ebenso wie die geflügelten Sphinxen, an den Toren des Königspalastes, ja dieser hatte sein eigenes Stiertor[3]. Da verschiedene andere Tiergestalten die Wände des Palastes zierten, so diente hier der Stier wohl ebenfalls lediglich ornamentalen Zwecken. Erscheint er doch dort auch als Ornamentstück an einem Throne[4]. Auf einem aramäischen Siegel befindet sich auf der einen Seite ein dahinschreitender Stier, auf einem zweiten Siegel sind unter der Inschrift zwei einander zugewandte Stierköpfe angebracht[5]. „Mond" und „Sonne" werden auf einer Tessera aus Palmyra als „Stier" bezeichnet[6]; ebenso tritt uns auf einer Altarplatte von einem Basaltaltare aus Suwēda mit nabatäischer Inschrift ein mächtiger Stier in Relief entgegen[7]. Dies führt uns ins Land der Bibel, wo im Salomonischen

---

[1] RT XXX (1908) 129 s; s. J. Hehn, Gottesidee 297.

[2] Vgl. den Grenzstein des Nazi-marutaš, auf dem zugleich die Inschrift beigegeben ist: „Der starke, junge Stier Adads, des Sohnes Anus." (Frank, Bilder und Symbole 30 f.; Zimmern, ebenda 43; Jastrow, Bildermappe Nr. 28); vgl. bei letzterem auch die Kudurrus Nr. 37—39. Als liegender Ochs mit Götterthron und zweizackigem Blitz ist Adad dargestellt auf der Belehnungsurkunde des Meli-Šipak (ca. 1204—1190); siehe Jastrow Nr. 29. Einmal erscheint auch die Göttermütze, das Symbol Enlils, auf einem liegenden Ochsen (s. die weitere Urkunde aus der Zeit des Meli-Šipak, Seite B; bei Jastrow, a. a. O. Nr. 31 und dazu Text Sp. 15 f. — Zu dem Stier als Träger des Ramman-Adad, siehe Ward 171 ss., Chapter XXX und XXXI, ferner p. 248 ss., Chapter XL.

[3] Siehe v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli III 226 f.; Taf. XLIV und XLV.

[4] Siehe v. Luschan, a. a. O. IV 346 Abb. 255.

[5] CIS II Nr. 76 bezw. Nr. 91.

[6] Lidzbarski, Eph. III, 153; J. Hehn, Gottesidee 300.

[7] J. Hehn, a. a. O. 300 f.

Tempel 12 Stiere das eherne Becken tragen (1. Kön. 7, 25) und Rinder an den Kesseln eingezeichnet sind (1. Kön. 7, 29), wo auch Jahwe, wie bereits erwähnt, unter dem Bilde des Stieres verehrt wurde[1]. Hierher gehören ferner die Stierköpfe an einer Reihe von Gefässen aus Jericho, die bereits aus vorisraelitischer Zeit stammen[2], sowie die Stierbilder an dem Wassergefäss von Amathus und an der Marmorvase von Sidon[3]. Schliesslich darf noch auf die Verbreitung des Symbols in Südarabien hingewiesen werden, wo der Stier ebenfalls mit einer Gottheit in Verbindung gebracht wird und in mehrfacher Form, teils in Stierköpfen mit dem Blitzbündel und dem Donnerkeil, teils in vollständiger Darstellung erscheint, ja sogar als Amulett getragen wurde[4].

So ist mit dem Stiersymbol eine reiche Tradition verknüpft. Es steht mit dem im nächsten Abschnitt zu besprechenden Löwen im Mittelpunkt der altorientalischen religiösen Symbolik. Der Grund dieser Verbreitung liegt, wie bereits erwähnt wurde, in der natürlichen Symbolik des Stieres. Dieser ist mit seinen starken Hörnern der Repräsentant der unbezwingbaren Kraft. Schon Gudea spricht von den „schrecklichen grimmigen Stieren, die niemand zurückstossen kann“[5] und gebraucht, um etwas als stark und kraftvoll

---

[1] Siehe Ex. 32, 4; I. Kön. 12, 28 und vgl. den Kampf der Propheten gegen diesen Kult bei Am. 4, 4; 5, 5; 7, 9ff; 8, 14; Hos. 8, 5; 13, 2. — Interessant ist in diesem Zusammenhange auch die Variante der LXX zu I. Kön. 10, 19. Statt des masoretischen וְרֹאשׁ עָגוֹל liest sie „καὶ προτομαὶ μόσχων“. Dem entspricht hebräisch וְרָאשֵׁי־עֵגֶל = „Stier (oder Kalbs)köpfe“ waren am Throne. Dies erinnert an die sonstige Verwendung des Stiersymboles an den Thronsesseln, siehe oben 33[1].

[2] Siehe Sellin-Watzinger, Jericho Abb. 68 u. 97, sowie die kyprischen Vasen ebenda S. 146 Abb. 171 u. S. 150 G 7 Abb. 177. Über weitere Stierbilder aus Palästina siehe Thompsen, Kompendium der paläst. Altertumskunde 60 und 62; Gressmann, AOTB II Abb. 138—140.

[3] Siehe Pietschmann, Geschichte der Phönizier 225. Ebenda S. 222 das grosse Wassergefäss von Amathus mit dem Stiere an den Henkeln.

[4] Siehe Grohmann, Göttersymbole und Symboltiere auf südarab. Denkmälern 34, dazu Abb. 67 u. 70. — Ein Stierbild siehe ebenda Abb. 95; Amulette siehe Abb. 9. u. 16. Bei den letzteren Bildern ist es jedoch nicht sicher, ob wir direkt an den Mondgott denken müssen. Ähnliche Bilder grub man auch zu gleichen Zwecken auf Töpfen ein; s. Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter (AO XIV, 1) S. 16.

[5] Cyl. A XIV, 14 (Th-D. 104).

8.11 [illegible]
8,34 am Elabbar (Samaš) [illegible]

Lorenz Dürr

Präfekt am bischöfl. Knabenseminar Chilianeum

Würzburg

Carissime! Anbei erlaube ich mir Dir meine philosophische Dissertation zu übersenden. — Gestern erhielt ich Nachricht von Prof. Dimmer aus Brüssel; es ist noch nicht sicher, ob er im Winter wieder Vorlesungen hält. Ich bin deshalb bezüglich der Wahl meines Reiseziels noch nicht entschlossen, will die Angelegenheit erst mit Stelz besprechen, denn bekomme ich weitere Nachricht.

Mit herzl. Grüßen Dein O.

zu bezeichnen, den Vergleich mit dem Stiere [1]. Die Stierbilder an den Tempeltoren hatten den Zweck, durch die Macht ihrer Erscheinung die Feinde niederzuhalten und den Schritt des Königtums zu schützen [2]. Ebenso werden die geflügelten Stierkolosse bereits durch das Jdeogramm AN-KAL = „starker oder mächtiger Schutzgott" in ihrer Bedeutung gekennzeichnet. Engidu (Eabani), der eigens geschaffen wurde um den Gilgameš, den Sonnenheros zu bekämpfen [3], wird von den ältesten Zeiten an mit einem Stierleibe dargestellt [4]. Wiederholt werden ferner auf Siegelcylindern Gilgameš und Engidu im Kampfe mit Löwen und Stieren dargestellt, auf dem Siegel des Sargon tränkt Gilgameš einen mächtigen Stier; der Stier ist hier offenbar das Symbol der tierischen Lebenskraft, deren Entfaltung das Wasser bewirkte. Altbabylonische Götter werden ebenso wie Engidu mit Stierleib und Menschenkopf abgebildet [5]. Es ist der nämliche Gedanke der Kraft, der auch den poetischen Vergleichen der Götter mit dem Stiere zugrunde liegt [6]. Auf das Stiersymbol weist endlich die Hörnerkrone hin, welche die spezielle Auszeichnung der Götter von altersher ist und offenbar die besondere Kraft dieser Wesen andeuten soll [7]. Auch die irdischen Könige gebrauchen, wenn sie die Wucht des feindlichen Ansturmes und des sieghaften Kampfes darstellen wollen, gern den Vergleich des trotzig und kraftvoll auftretenden Stieres. Rimāniš d.h. wildochsengleich ist terminus technicus für diesen Gedanken [8].

---

[1] Siehe Cyl. A XXIV, 18f (Vergleich zusammen mit dem Löwen); B XVIII, 17 (der Tempel in seiner Pracht erscheint wie ein „grosser Stier"); ebenso Lugalzagissi, Vasen II 30 (Th-D. 155).

[2] Siehe oben S. 27 [1].

[3] Gilgameš-Epos Taf. I Col. II 30ff.; s. Gressmann, AOTB I 41.

[4] Vgl. nur das Siegel Sargons I. bei le Clerq, Catalogue Nr. 46; Ward, The Seal Cyl. 20 fig. 26; J. Hehn, Gottesidee 71 Abb. 9. — Das Nähere über die Darstellung Engidus siehe bei H. Prinz, Altoriental. Symbolik 106ff.

[5] Siehe L. Heuzey, Catalogue Nr. 120. 126. 190 und dazu E. Meyer, Sumerier u. Semiten 57.

[6] Vgl. besonders den Namen Ea-qarrad-ilāni = Ea ist der Held der Götter. Das Wort qarrad = Held, stark wird durch ^{il} Gud „Stier" ausgedrückt; s. Hehn, Gottesidee 297.

[7] Vgl. die Stelle bei Assurbanipal, Rm. Cyl. IX 78: „Ninlil stösst die Feinde mit ihren starken Hörnern nieder." (s. M. Streck, Assurb. II 78).

[8] Siehe die Stellen bei Delitzsch, HWB 603.

אָבִיר ('ābīr) = stark und אַבִּיר ('abbīr) = der Stier sind im Hebräischen offenbar nur durch künstliche Vokalisation unterschieden, wie auch die Bezeichnung Jahwes als des „Starken Israels": אֲבִיר יִשְׂרָאֵל (Gen. 49, 24; Jes. 1, 24; 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5) an den Stier (אַבִּיר) erinnert. Der Wildochse ist das Zeichen der Kraft in Dt. 33, 17; Num. 23, 22; 24, 8. An der ersten Stelle heisst es: „Sein (?) erstgeborener Stier ist er, voll Hoheit, und Wildochsenhörner sind seine Hörner, mit ihnen stösst er die Völker nieder"[1]. Der König wird ebenfalls verglichen „mit einem Stiere, der seine Feinde niederstösst" (1. Kön. 22, 11; vgl. Hiob 39, 9—12). Als „weisser Farre mit grossen Hörnern" erscheint der Messias I. Henoch 90, 37, wobei der Farre die Stärke, die weisse Farbe die Reinheit des Messias bedeutet[2]. Schliesslich darf noch auf das Ägyptische hingewiesen werden. „Starker Stier" ist dort eine beliebte Titulatur des Pharao; derselbe wird auch mit dem Stiere direkt verglichen[3].

So musste der Stier, allenthalben bekannt als Symbol der unwiderstehlichen Kraft, auch hier am Kerub im Dienste Jahwes eben den Gedanken an dessen Macht und Grösse erwecken und dem Glauben an den „Starken Israels" wieder neuen Halt geben.

b) Das Symbol des Löwen.

Wie das Symbol des Stieres, so hatte auch das des Löwen an der Kerubgestalt bei Ezechiel besondere Bedeutung. Auch mit dem Löwensymbol ist, wie wir sehen werden, in der altorientalischen Anschauung eine einheitliche reiche Tradition verbunden. Seine Verwendung geht ganz parallel mit der des Stieres.

Mächtige Löwenbilder flankierten in Babylonien und Assyrien in der gleichen Ausstattung wie die „grimmigen Wildochsen" die Tore der Tempel und Fürstenpaläste. Schon Gudea erwähnt, dass er „den Löwen, den Schrecken der Götter, am Tore Ká-sur-ra" wohnen

---

[1] Vgl. Dillmann, Numeri Deuteronomium und Josua² (1886) zur Stelle.

[2] Vgl. Couard, Die religiösen u. sittlichen Anschauungen der Apokryphen 202.

[3] Vgl. das Lied auf Thutmose III., wo Amon spricht: „Ich liess sie (sc. deine Feinde) deine Majestät als jungen Stier schauen, den herzhaften, zweigehörnten, unwiderstehlichen." Ebenso heisst Sethos II. „junger Stier mit zwei Hörnern". Siehe Erman, Altägypt. Chrestomathie 40. 42; A. Šanda, Bücher der Könige I 494.

liess[1]. Über der Türe brachte er an einer Stelle „einen jungen Löwen und einen Panther an“[2]. Vor allem aber in der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit ist diese Verwendung häufig. Sanherib und Sargon rühmen sich, mächtige Löwen aus glänzendem Erze verfertigt zu haben[3]. Das Tor der Südburg in Babel unter Nebukadnezar II. war mit bunten Löwenreliefs auf emaillierten Ziegeln übersät[4]. Es erinnerte in dieser Ausstattung an das Tor der Ištar mit den Stierreliefs. Und besonders an der Prozessionsstrasse Aiībur-šābū (= möge der Bedrücker nicht stark werden) waren die Mauern auf beiden Seiten des Weges mit solchen Löwenreliefs geschmückt[5]. Es war in der Tat ein Todesweg für die Feinde, wenn die Augen der in langen Reihen hintereinander schreitenden Löwen diese trafen, andererseits aber auch eine wahre Triumphstrasse für Marduk, wenn er an seinem hohen Feste seinen Wagen herrlich befuhr. Befanden sich doch nach Koldewey auf jeder Seite der Strasse nicht weniger als sechzig solcher Löwen. Und gerade in jener Zeit Nebukadnezars II. weilte Ezechiel mit seinen Landsleuten in Babel!

Die bisher besprochenen Stellen sind interessant, weil sie uns zeigen, dass nicht jeder Löwe auch einen Gott repräsentieren muss. Es sind lediglich Prunkstücke, bei denen es auf die staunenerregende, mächtige Gestalt ankommt. Aber auch als direktes Gottessymbol spielt der Löwe eine bedeutende Rolle. In der sumerischen Zeit repräsentiert er Ningirsu, den Stadtgott von Lagaš. Ein Siegelcylinder aus Tello stellt den Gott auf einem Throne sitzend dar; aus jeder Schulter springt das Vorderteil eines Löwen hervor, am Thronsitze sind zwei sich kreuzende Löwen angebracht, unter der Inschrift schwebt ein Doppeladler mit Löwenköpfen[6]. Auf der Geierstele Eanna-

---

1 Cyl. A XXVI 6 ff. 22 ff. (Th.-D. 118).

2 Cyl. A XXVI 26 f. (Th.-D. ebenda.)

3 Kuj. 4, 21; Stierinschr. 70; Annalen 424.

4 In den Höfen der Südburg gefundene Ziegel beweisen das; siehe Koldewey, Das wiedererstehende Babylon[2] S. 88; vgl. ebenda Abb. 101 den gewaltigen Basaltlöwen; von solchen waren die Tore zugleich flankiert (a. a. O. 158).

5 Abbildungen siehe bei Koldewey, a. a. O. Abb. 16; Delitzsch, Babel und Bibel, 2. Vortr. S. 12; Jastrow, Bildermappe Nr. 54.

6 Siehe Découv. p. 301; E. Meyer, Sumerier und Semiten 59; weitere solche Löwen am Throne siehe auf dem Siegel des Urlama (Découv. 307; Ward, fig. 39a); auf dem Siegel des Gimil-Sin (Découv. 309; Ward, fig. 52a; H. Prinz, Taf. XII. Nr. 4), sowie auf dem Siegelabdruck Berlin V.A.T. 4519 (nach H. Prinz, 135[3]). Unter dem Throne einer Göttin befindet sich der Löwe bei Ward, fig. 229.

tums ist der Streitwagen mit Löwen geschmückt [1]. Auf der sogenannten Anbetungsszene des Gudea ist am Fusse des Thrones des Gottes ein Löwe [2], auf einem weiteren Kalksteinrelief aus Tello an der Seitenlehne des Thrones je ein Löwenkopf erkenntlich [3]. Gewaltige Streitkolben mit drei oder sieben Löwenköpfen werden dem Ningirsu geweiht als „Waffen, welche keine Weltgegend erträgt" [4], und in der bekannten Vision Gudeas liegt zu den Füssen des Gottes je ein Löwe, während der göttliche Vogel Imgig an der Seite schwebt [5]. Dazu kommt noch das Wappen von Lagaš, der löwenköpfige Adler, das ebenfalls mit dem Gotte in Beziehung steht [6]. Neben den Darstellungen Ningirsus ist auch ein Votivlöwe für Gatumdug, „die Herrin von Lagaš" mit Weihinschrift erhalten [7].

In der späteren neuassyrischen Zeit ist der Löwe das hl. Tier der Ištar, der Göttin der Jagd und des Krieges. Sieben Löwen ziehen ihren Wagen [8]. Auf dem Maltaja-Relief und der Assarhaddonstele schreitet die Göttin auf dem Löwen [9]. Löwen tragen ferner ihren

---

[1] Siehe oben S. 17 [1].

[2] Abb. bei E. Meyer, a. a. O. Taf. VII; M. Jastrow, Bildermappe Nr. 82.

[3] Découv. pl. 22 Nr. 5; E. Meyer, a. a. O. 54.

[4] Siehe Gudea, Streitk. A (Th.-D. 144); Stat. B V, 31. 36. (Th.-D. 70.); Cyl. B XIII,21—XIV,1 (Th.-D.134.) Vgl. dazu die Abbildungen in Découv. pl. 25 bis fig. 1; ferner p. 228 u. pl. 25 bis fig. 4 u. 5 sowie pl. 24 Nr. 1 (eine Reihe von Löwenköpfen); pl. 24 Nr. 24 (drei Löwenfiguren) u. pl. 1 Nr. 2 sowie p. 223 s. (Streitkolben mit sechs Löwen und einem löwenköpfigen Adler).

[5] Cyl. A IV, 14 ff. V, 13 ff. (Th.-D. 92 bezw. 94). Man vergleiche hiezu die bereits angegebene Siegelcylinderdarstellung aus Tello (Abb. bei Ward, fig. 52a; H. Prinz, Taf. XII, 4). Hier ist am Thron ein Löwe angebracht, hinter der Gottheit eben ein solcher mit einem Ast in den Vorderklauen und darüber der löwenköpfige Adler. Die Darstellung entspricht dem Visionsbilde.

[6] Darstellungen siehe auf dem Säulenknauf Mesilims, Découv. pl. 25 bis Nr. 3; auf dem Relief des Urnina, Découv. pl. 1 Nr. 2 (vgl. E. Meyer, Sum. u. Sem. 84[4]); ferner bei Entemena, Découv. pl. V bis Nr. 2 sowie auf dessen Silbervase, Découv. pl. 43 bis u. 44 bis Nr. 4; auf der Geierstele Eannatums, Découv. pl. 4 bis = Jastrow, Bildermappe Nr. 73, sowie auf dem Siegel des Lugalanda, RA VI pl. 1 Nr. 4 (vgl. dazu H. Prinz, S. 132 [2].)

[7] Découv. pl. 24 Nr. 2 u. p. 231.

[8] Nabonid-Stele III, 11 ff. (VAB IV 275).

[9] Die Assarhaddonstele ist abgebildet bei v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli I 18 Fig. 4; M. Jastrow, Bildermappe Nr. 48. — Auf einer Reihe von Siegelcylindern ist die Göttin ebenfalls auf Löwen dargestellt; siehe Ward, fig. 415. 418a. 442. 751 ss. (letzteres assyr. Cylinder); ferner bei H. Prinz, Taf. XII, 9; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux pl. XVII Nr. 233; ebenso

Thron[1] oder liegen zu ihren Füssen vor dem Throne[2]. Ebenso wachsen, ähnlich wie bei Ningirsu, aus den Schultern der Göttin Löwen heraus[3]. Schliesslich darf noch darauf hingewiesen werden, dass auch die Dämonen zur Symbolisierung ihrer Kraft gerne mit Löwenkopf dargestellt werden[4].

Dabei brauchen wir ebensowenig wie bei dem Stiersymbol an einen „Löwen-Gott" zu denken. Auch der Löwe wird wegen seiner majestätischen Erscheinung gern als Bild der Gottheiten in der poetischen Darstellung gebraucht und so findet auch hier der Übergang von der poetischen Metapher zur bildlichen Darstellung statt. So wird schon Enlil gepriesen als „Löwe (?) des glänzenden Himmels, Gewaltiger im Lande"[5]. Der Sonnengott Babbar heisst der „Herr, der [grosse] Löwe"[6]. Desgleichen wird Ištar einmal „ein wütender Löwe", „ein grimmiger Wildstier" genannt[7] und an einer zweiten Stelle wird sie angesprochen: „Ein Schakal, auf Lämmerjagd ausgehend bist Du; ein Löwe, über die Fluten schreitend bist

---

auf einer Wagenbrüstung aus Terrakotta aus der Hammurapi-Zeit; s. H. Prinz, a. a. O. Taf. XV, 1. Bisweilen steht die Göttin auf einem Löwengreifen; s. Ward, fig. 127 ss.; vgl. H. Prinz, S. 144[3]. — Im Etana-Mythus werden ebenfalls Löwen unter dem Throne der Ištar erwähnt (III a 11 f: s. KB VI, 1 S. 110. 419).

[1] Siehe Ward, fig. 407 und 421. Auch in fig. 229 trägt ein Löwe den Thron, die Göttin könnte jedoch wegen des beigefügten löwenköpfigen Adlers auch Bau sein.

[2] Siehe Ward, fig. 104. 407. (= H. Prinz, Taf. XIII, 4). Vielfach wird die Göttin dargestellt mit aus den Schultern wachsenden Mohnstengeln, in der Linken das Krummholz haltend, den rechten Fuss auf einen Löwen setzend. So bei Ward, fig. 414. 416. 417; Delaporte, Catalogue pl. XVI 224—226. 229; pl. XVII 231. 232. 234 u. Berlin V.A. Nr. 542. 578. 633. (nach H. Prinz, S. 144).

[3] Siehe Ward, fig. 421.

[4] Siehe Jastrow, Bildermappe Nr. 65—68 und besonders das Beschwörungsrelief ebenda Nr. 100. Löwenköpfe als Dämonenbilder wurden auch in Jericho gefunden: siehe Sellin-Watzinger, Jericho, 149/II 2.

[5] CT XV, 11 Z. 23; s. AO XIII, 1 S. 9.

[6] Siniddinam, Tonnagel C 1 f. (Th-D. 210). Vgl. dazu den Siegelzylinder bei Ward, fig. 244 (= Jastrow, Bildermappe Nr. 170, H. Prinz, Taf. X, 9.); hier kommt Šamaš in der bekannten Darstellung aus den Toren des Himmels hervor- dabei ist auf jedem Tore ein Löwe angebracht.

[7] Siehe oben S. 34[6].

Du“ [1]. Kein besseres Bild gibt es ferner für Adad, den Gott des Sturmes, als den Stier oder den Löwen [2]. Wie auf dem Sturme, so reitet er auch auf dem Löwen — vgl. „Vater Adad, reitend auf dem grossen Löwen ist dein Name“ Z. 9. — oder wird selbst der „Löwe des Himmels“ genannt (Z. 10), „der wie ein jugendkräftiger Löwe aus der Stadt herauszieht“ (Z. 29). Der eigentliche Inhaber des Löwensymbols endlich ist Nergal. Schon Rīm-Sin nennt ihn „den erhabenen Herrn, den mächtigen, hehren . . . den grimmigen Löwen . . . .“ [3]. Auf den assyrisch-babylonischen Grenzsteinen stellt der Löwenkopf den Gott Šitlamtaë, eine Erscheinungsform Nergals, dar [4]; ebenso werden Šuqamūna und Šumalia, die zu Nergal in demselben Verhältnis stehen, durch Löwenköpfe mit einer Keule dazwischen versinnbildet [5].

Dabei bleibt die Verwendung des Löwensymbols, wie bereits angedeutet, keineswegs auf Babylonien und Assyrien beschränkt. Es ist wie das Stiersymbol über den ganzen Orient verbreitet. Sendschirli hatte neben dem Stiertore auch sein eigenes Löwentor [6]. In Tell-Halaf [7], in Ḫarran [8] und ʻArban [9] finden wir den Löwen an den Toren. Desgleichen wurden in Üjük [10] und Saktsche-Gözü [11] die Eingänge durch Löwen flankiert und wiederum in Boghazköi, der Hauptstadt des Chetiterreiches, wehrten solche Gestalten die Feinde ab [12]. Und immer ist es ein und derselbe Typus der Kraft. „Schrecklich starrt das weitaufgerissene Maul mit der heraushängenden Zunge

---

[1] Sm. 954, Z. 11—14 (s. Jastrow, Religion I, 530).

[2] CT XV, 15 f.; s. oben 34[10].

[3] Tonnagel B aus Niffer Z. 2—4. (Th-D. 216).

[4] Siehe Frank, Bilder und Symbole 29 f.; Hehn, Gottesidee 305.

[5] Siehe Zimmern bei Frank, a. a. O. 39 f. und bes. Fr. X. Steinmetzer, die Sinnbilder auf dem Grenzsteine des Nazi-Marutaš, in der „Festschrift für Ed. Sachau“ (1915) S. 69 ff.; vgl. auch noch zu den Zwillingslöwen: Hommel, Memnon I 207 ff.

[6] v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli III 224 f.; Taf. XLIV—XLVIII; IV Abb. 253; Taf. LVII und LXV.

[7] v. Oppenheim, Tell-Halaf Abb. 6 S. 15.

[8] Ebenda S. 8.

[9] Ebenda S. 31.

[10] Perrot-Chipiez, Historie IV 680; v. Luschan, a. a. O. IV Abb. 241 S. 332.

[11] v. Luschan, a. a. O. IV Abb. 272 S. 372.

[12] E. Meyer, Die Chetiter S. 17; Abb. 5 S. 18. Ein weiterer solcher Laibungslöwe wurde gefunden in Schech Saʻd im Haurān, dem Quellgebiet des Jarmūk, neben dem Denkmal Ramses II. (s. Thiersch-Hölscher, MDOG XXIII 32; Schuhmacher, ZDPV XXXVII 127 f.; E. Meyer, Chetiter 164 Nachtrag); schliesslich

und den grossen, jetzt abgeschlagenen Eckzähnen dem Ankommenden entgegen; durch die mächtigen Nüstern mit den riesigen Barthaaren darunter, durch die aus leuchtendem Stein eingesetzten Augen wird der Eindruck des Furchtbaren noch gesteigert. Gewaltig hebt sich der Kopf aus der riesigen Mähne hervor; die Beine dagegen sind nur in plumpen Umrissen ganz schematisch angedeutet, ohne selbständiges Leben"[1]. Bei den Israeliten wird zwar Jahwe nirgends unter dem Symbol des Löwen verehrt, wohl aber ist letzterer „als Symbol der furchterregenden göttlichen Macht" bekannt. Jahwes Auftreten wird gerne mit dem eines Löwen verglichen: Am. 1, 2; vgl. Joel 4, 16; Hos. 5, 14; 11, 10; 13, 7; Jer. 25, 38; 49, 19; Jes. 31, 4. An dem Thronsessel des Salomo (1. Kön. 10, 19f; 2. Chron. 9, 18f) sowie an den Gestühlen des Tempels (1. Kön. 7, 29—36) sind Löwen angebracht. Daran reihen sich mehrere Löwendarstellungen aus Jericho und anderen Orten Palästinas, wobei der Löwe offenbar rein ornamentalen Zwecken diente[2]. Der am meisten charakteristische Fund in diesem Sinne ist der „schreitende Löwe mit aufgesperrtem Rachen und erhobenem Schwanze auf dem zu Tell el-Mutesellim, dem alten Megiddo, gefundenen Siegel des „Šema', des Knechtes Jerobeams"[3]. Der Löwe ist ganz im assyrischen Stile dargestellt und es zeigt sich auch wieder, dass die Kunst des Westlandes stark unter assyrisch-babylonischem Einflusse stand.

Der Grund dieser vielfachen Verwendung des Löwensymbols liegt ebenso wie beim Stiersymbol in der natürlichen Symbolik des Löwen: Er ist in seinem Auftreten das Bild der ehrfurchtgebietenden Macht und Majestät. So vergleichen auch die babylonisch-assyrischen Könige ihr Erscheinen gern mit dem Löwen; es erinnert diese Sitte an die gleiche Verwendung des Stieres. Sanherib sagt z. B. von sich: „Wie ein Löwe ergrimmte ich und zog meinen Panzer an"[4]. In der Bibel werden besonders grim-

sei auch als Parallele an das Löwenpaar des sog. Löwentores von Mykenae erinnert, dessen Darstellung gewiss mit dem altorientalischen Kulturkreise zusammenhängt.

[1] E. Meyer, Die Chetiter S. 17.

[2] Für Jericho, schon aus älterer Zeit, siehe bei Sellin-Watzinger, Jericho 97 f. Abb. 66; ferner 150 d und 159 sowie Blatt 42 Abb. 8; — für die weiteren Funde in Palästina siehe Thomsen, Compendium der pal. Altertumskunde 60 und dazu ebenda Anm. 5.

[3] Siehe Kautzsch, MNDPV 1904, 1 ff. 81 ff; Schuhmacher, Tell el-Mutesellim I 99 ff.; Abb. 147.

[4] Prisma V, 24 (KB II 107).

mige Feinde dem Löwen gegenüber gestellt, namentlich wird dieser gern zur Versinnbildlichung des furchtbaren Auftretens Assurs und seiner Herrscher gebraucht: s. Nah. 2, 12 ff. für Assur; weiter Jes. 15, 9; Jer. 4, 7; Ez. 32, 2. Bei Dan. 7, 4 ist das Symbol des ersten der vier apokalyptischen Reiche, nämlich Babels ein Löwe mit Adlerflügeln — man denkt unwillkürlich an die geflügelten Löwenkolosse in Babel; und IV Esra 11, 37; 12, 31 f. erscheint der Messias als Löwe, der den Adler d. i. das römische Reich niederwirft[1]. Schlieslich darf noch auf die gleiche Auffassung im Ägyptischen hingewiesen werden, wo der Löwe ebenfalls als Repräsentant der mächtigen Pharaonen verwendet wird[2].

Ein und dieselbe Tradition ist also im ganzen Orient mit dem Löwen verbunden. Sie hat zur Verwendung desselben als Gottessymbol sowie bei der architektonischen Ausstattung geführt. Daraus ist auch ersichtlich, was der Löwe bei der plastischen Gestaltung der Schutzgenien bedeutete. Und im Lichte dieser Tradition ist auch der Löwe am Kerub Ezechiels zu betrachten. Der Löwe als „der Held unter den Tieren, der vor niemand Kehrt macht" (Sprü. 30, 30) ist das geeignetste Symbol, um dem misstrauischen Volke Jahwes die unerschütterliche Macht und Majestät seines Gottes zu künden.

c) Das Symbol des Adlers.

Den beiden vorhergehenden Symbolen ebenbürtig an Bedeutung reiht sich das dritte an. Der Adler ist „der König der Vögel." So rühmt sich Sanherib in dem Berichte über seinen fünften Feldzug (Prisma III 68 f.), dass er die Bewohner von mehreren Städten bekriegte, „deren Wohnsitze wie das Nest des Adlers, des Königs der Vögel (= ašarid iṣṣuri), auf der Spitze des Nipur (?), des steilen Berges, gelegen war." In der syrischen Baruchapokalypse heisst es dann 800 Jahre später in einer Apostrophe an den Adler (c. 77, 20): „Dich hat der Höchste so geschaffen, dass du erhaben seiest über alle Vögel"[3].

---

[1] Vgl. noch den Löwen in Gen. 49, 9; Num. 23, 24; 24, 9; Dt. 33, 20. 22; Mi. 5, 7; Ez. 19; Zeph. 3, 3; Ps. 7, 3; 10, 9; 17, 12; 22, 14. 22; Sprü. 30, 30; 19, 12; 20, 2.

[2] Als „starker Löwe" wird Ramses II. gepriesen und Sethos I. heisst in einem Liede: „Löwe, der die unzugänglichen Wege aller Länder durcheilt." Siehe Erman, Altägypt. Chrestomathie 44. 42; dazu A. Sanda, Die Bücher der Könige I 287.

[3] Siehe E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II 441 f.

Als dieser „König der Vögel" ist nun der Adler vor allem wieder als Gottessymbol im ganzen vorderen Orient bekannt. Er ist das Zeichen des Sonnengottes. Auf einem sumerischen Siegelcylinder erscheint ein frei sich in die Lüfte erhebender Adler. Die beigefügte Inschrift: „Dem Šamaš, dein Diener" lässt an der Identifikation des Vogels keinen Zweifel [1]. In dem bekannten Mythus von der Sonnenfahrt Etanas wird Etana vom Sonnenadler in die Höhe getragen [2]. Das Bild des Adlers liegt ferner der im vorderasiatischen Kulturkreis so häufig erscheinenden geflügelten Sonnenscheibe zugrunde. Das Symbol ist in Ägypten entstanden als Repräsentation des Horus von Edfu, der in Gestalt der geflügelten Sonne die Feinde des Rē' besiegte [3], und ist bereits in Ägypten zum Apotropaion κατ' ἐξοχήν geworden, wo es an den Türen der Tempel, auf Denk- und Grabsteinen als Krönung des oberen Randes, auf Särgen und Sarkophagen, die Flügel über den Toten breitend, sowie auf Königsdarstellungen über dem Könige schwebend erscheint [4]. Von Ägypten ist es zu den asiatischen Nachbarn gewandert und hier zum vollendeten Sonnenadler geworden, indem die bei der ägyptischen Form an der Sonnenscheibe angebrachten Uräusschlangen sich in gekrümmte Flügelansätze, schliesslich sogar in den Schwanz des Sonnenvogels verwandelten [5]. In dieser Darstellung findet sich der Sonnenadler auf aramäisch-chetitischen Denkmälern [6], bei den Assyrern, wo bisweilen Aššur, ähnlich dem Horus in Ägypten, als

---

[1] Veröffentlicht von P. Toscanne, RT XXX 133; s. J. Hehn, Gottesidee 307.

[2] Vgl. dazu die Siegelcylinderdarstellung Découv. pl. 30 bis Nr. 13; Jastrow, Bildermappe Nr. 160 u. 161.

[3] Siehe H. Prinz, S. 42 ff.

[4] Siehe H. Prinz, S. 43 f. Eine Reihe von Darstellungen der ägyptischen Form der Sonnenscheibe siehe ebenda, Taf. II u. III.

[5] Vgl. die verschiedenen Stadien der Entwicklung auf den Abbildungen bei E. Meyer, Die Chetiter. 29 Fig. 13. 14. 25. 26. 27; W. H. Ward, The Seal Cyl. p. 396.

[6] Vgl. die Löwenjagd von Saktsche-Gözü, wo der Sonnenadler über dem königlichen Wagen schwebt (Humann-Puchstein, Reisen durch Kleinasien u. Nordsyrien, Atlas Taf. XLVI; v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV Abb. 272; E. Meyer, Die Chetiter Taf. VIII); ferner den Orthostaten mit der Bauinschrift des Barrekub (v. Luschan, a. a. O. IV Taf. LXVII), sowie die Grabstele aus der Zeit des Barrekub (v. Luschan, a. a. O. IV Taf. LIV), endlich die Kalumu-Inschrift (v. Luschan, a. a. O. IV 375; Hehn, BZ X (1912) S. 117).

Sonnen- und Lichtgott in der Sonnenscheibe schwebt,[1] ebenso bei den Persern, als Darstellung des weltbeherrschenden Lichtgottes Ahuramazda[2]. Unter den Darstellungen auf dem Relief von Jazylykaja ist über dem Bilde eines Gottes der Sonnenadler angebracht. Es ist offenbar der Gott, der im Vertrage mit Ramses II. als „Sonnengott, Herr des Himmels" bezw. als „Sonnengott, Herr der Stadt Arinna" angerufen wird[3]; ihm gehört der Sonnenadler an. Ebenso trägt der Grosskönig des chetitischen Reiches, der in den Texten regelmässig als „Sonne" bezeichnet



Abbildung 9.
Symbol des Aššur in der Sonnenscheibe. (Nach Jeremias, HAOG Abb. 152.)

wird, über seinem Namenszuge die geflügelte Sonnenscheibe[4]. Auf verschiedenen Lebensbaumdarstellungen wird der Sonnenadler, der über dem Baume schwebt, von zwei Skorpionmenschen getragen. Es ist dies eine Erinnerung an die Erzählung des Gilgamešepos, Tafel IX Col. II, dass der Sonnenheros Gilgameš an das Māšu-Gebirge gelangte, dessen Eingang

---

[1] Vgl. die Sonnenscheibe auf den assyr. Denkmälern: Berliner Sargonstele (v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli I 20; Frank, Bilder und Symbole 14); das Felsrelief Assarhaddons am Nahr-el-Kelb (v. Luschan, a. a. O. I 20; Frank a. a. O. 17); die Assarhaddonstele von Sendschirli (v. Luschan, a. a. O. I 18 Fig. 4; Jastrow, Bildermappe Nr. 48); die Alabastertafel Samšī-Adads IV. (Layard, Monuments II Pl. 4; Jastrow, a. a. O. Nr. 96); zu vergleichen ist auch die Gipssteinplatte aus Assur mit dem Gotte Aššur, hinter dem der geflügelte Sonnenadler schwebt (E. Meyer, Die Chetiter Fig. 73). — Für assyr. Siegelcylinder vgl. die Abbildungen bei Ward, fig. 611. 638. 678. 714. — Aššur im Sonnenadler siehe ebenda, chapter XXXVIII; E. Meyer, Die Chetiter Fig. 26 sowie unsere Abbildung Nr. 9.

[2] Siehe die persischen Siegelcylinder bei Ward, fig. 1131. 1134. 1136. 1137. 1147. — Ahuramazda im Sonnenadler siehe ebenda fig. 1104. 1140. 1142. 1144. 1146; E. Meyer, Die Chetiter Fig. 27.

[3] Siehe E. Meyer, a. a. O. 31 u. Fig. 15.

[4] Abb. bei E. Meyer, a. a. O. Fig. 16—19. 21—24; Humann-Puchstein, Reisen etc. Taf. IX und Textband S. 65 f.; v. Reber, Die Stellung der Chetiter 64. — Die auf diesen Bildern vielfach vorkommende, bisher gewöhnlich als Ädicula gedeutete Darstellung der zwei Säulen, welche die Sonnenscheibe tragen und mit einer Art Volutenkapitell versehen sind, ist nach H. Prinz (bei E. Meyer, a. a. O. 32 f.) lediglich die Stilisierung von zwei Hieroglyphen, die den Königstitel enthalten und den Königsnamen von beiden Seiten einschliessen.

Skorpionmenschen hüteten, „die beim Aufgehen des Šamaš und beim Untergange des Šamaš den Šamaš bewachen." (Z. 9)[1]. Auf assyrischen Darstellungen wird die Sonnenscheibe von zwei Männern gehalten; ein solche Darstellung ist auch von Saktsche-Gözü erhalten[2].

Ein Gegenstück zu dem assyrisch-babylonischen Sonnenadler bildet der himjarische Nasr, der Sonnengeier, welcher die auf- und untergehende Sonne darstellte[3], sowie der Adler, der auf einer südarabischen (sabäischen) Gemme erhalten ist[4]. Schliesslich sei noch auf eine Reihe von Krughenkeln aus Palästina hingewiesen. Sie tragen verschiedenartige Stempel, in deren Mitte ein teils mit zwei, teils mit vier Flügeln ausgerüstetes Wesen dargestellt ist[5]. Mag es sich bei diesen Darstellungen auch mehr oder minder um eine konventionelle Form handeln, die dem ägyptischen Skarabäus (4 Flügel) oder dem Sonnenadler (2 Flügel) nachgebildet ist, so lehren sie doch so viel, dass man auch in Palästina das Symbol des Adlers kannte und „es mag Kreise gegeben haben, die auch dieses Symbol auf Jahwe übertrugen, was vielleicht dadurch gefördert wurde, dass die geflügelte Scheibe geradezu Symbol für die Gottheit geworden war"[6]. Noch einmal gewann der Adler als Symbol des Sonnengottes besondere Bedeutung, als unter den römischen Kaisern der Sonnenkult zu einer Art Alleinherrschaft im römischen Reiche gelangte. Wiederholt begegnet der Adler auf palmyrenischen und syrischen Denkmälern jener Zeit, nämlich als Wahrzeichen auf profanen Bauten, auf Synagogen sowie auf Grabdenkmälern; auf letzteren wird er als der ψυχοπόμπος betrachtet, der

---

1 Siehe Ward, fig. 1137. 1138. — Stiermenschen als Träger des Sonnenadlers siehe bei Ward, fig. 683—86. 715. 1132. 1133; vgl. J. Hehn, Gottesidee 307 f.

2 Letztere siehe bei v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV 372 Abb. 272.

3 Siehe D. H. Müller, ZDMG XXIX 600 ff., dazu J. Hehn, Gottesidee 145 f.

4 Abbildung bei A. Grohmann, Göttersymbole u. Symboltiere auf südarab. Denkmälern Fig. 91; Jeremias, ATAO³ 409 Abb. 184. Die Beziehung auf die Sonne ist jedoch bestritten. D. Nielsen, Altarab. Mondreligion 157 hielt es für ein Mondsymbol, E. Osiander, ZDMG VII, 475 wohl mit mehr Recht für das Sonnensymbol.

5 Siehe F. J. Bliss and R. H. Stewart Macalister, Excavations in Palaestine during the years 1898—1900 (London 1912) p. 108 ff u. plate 56; H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente p. 358 ss. und dazu J. Hehn, a. a. O. 309 f.

6 J. Hehn, a. a. O. 309 f.

die Abgeschiedenen zur Gottheit geleitet[1]. Bekannt sind aus jener Periode besonders der viergeflügelte Adler des Herodes über der Türe des jerusalemischen Tempels,[2] sowie die Darstellung auf dem Titusbogen mit der Apotheose des Titus[3].

Eine besondere Rolle spielte bereits in der ältesten Zeit der „löwenköpfige Adler", der sogenannte „Wappenadler von Lagaš" (Tello). Auch er ist ursprünglich aus dem Gottessymbol hervorgegangen, indem er eine Kombination von Šamaš (Adler) und Ningirsu (Löwe) darstellt[4]. Neben dem einfachen löwenköpfigen Adler, der vor oder hinter der auf ihrem Throne sitzenden Gottheit schwebt und auf Tontafeln aus Tello ausserordentlich häufig vorkommt, erscheint hierbei der Adler vereinzelt mit zwei Löwenköpfen[5]. Daneben geht eine noch kompliziertere Darstellung einher, die den Adler auf zwei Tieren (Löwen, Stieren, Steinböcken, Enten) stehend zeigt[6]. Auf der Silbervase des

---

[1] Siehe den palmyrenischen Opferaltar mit solaren Emblemen bei F. Lajard, Mémoires de l'Institut de France, Acad. des Inscr. et B. L. XX (1854) 2. partie 14 ss.; Taf. 1 u. 2; dazu J. Hehn, Gottesidee 132. — Zu dem Adler als ψυχοπόμπος siehe Cumont, l'aigle funéraire de Syrie (Comptes rendus de l'académie des inscr. et des sciences XXXVIII (1910) p. 441; Roncevalle, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth V² (1912) p. 1*ss. — Zu den weiteren Denkmälern aus Syrien vgl. Dalman, Palästinajahrbuch VIII (1913) S. 52; Thomsen, Compendium der paläst. Altertumskunde S. 60⁷.

[2] Jos. Antiqu. XVII, 6, 2; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II³ ᵘ· ⁴ S. 65.

[3] Jeremias, ATAO³ 410 Abb. 185. Vergleiche dazu auch den Adler des Ganymed (Abb. bei Jeremias, a. a. O. Abb. 186).

[4] Siehe J. Hehn, Gottesidee 305.

[5] Den einfachen Adler siehe auf den Siegelabrollungen aus Tello: Découv. 301 (= E. Meyer, Sum. u. Sem. 59); Découv. 209 (= Ward, fig. 52 a; H. Prinz, Taf. XII, 4.); Découv. 308 fig. N (= Ward, fig. 51 a); ferner das Siegel in RT XXXI 130 Fig. O, sowie die Siegelabrollungen auf den Tontafeln Berlin, V.A.T. Nr. 2815. 2834. 3173. 5229. 5636. 5570. 4519 und den Cylinder Berlin V.A.T. Nr. 3229 (sämtliche Derstellungen stammen aus der Zeit der Dynastie von Ur). Einigemale befindet sich auf dem Throne eine Göttin (Bau); siehe Ward, fig. 228. 229. 230 und Berlin V.A.T. Nr. 2594. Einmal, (siehe Prinz, Taf. XIII, 5) sind zwei solche Adler auf einem Siegel dargestellt. — Den doppelköpfigen Adler siehe auf den Tontafeln aus Tello, bei de Genouillac, Inventaires des tablettes de Tello II 1. pl. III Nr. 3911 u. l. c. III, 2 pl. III Nr. 6631, sowie Ward, fig. 421.

[6] Siehe Ward, fig. 56—73; dazu die oben 40⁶ erwähnten Darstellungen des Wappenadlers von Lagaš, wo der Adler regelmässig auf zwei Löwen steht. Motive des Adlers mit Enten siehe auch bei Curtius, S.-B. Bayr. Akad. philos.-philol. und hist. Kl., Jahrg. 1912, 7. Abh., S. 8 Abb. 7 u. 8.

Entemena z. B. sehen wir ihn viermal, und zwar je zweimal auf zwei Löwen und je einmal auf zwei Hirschen und zwei Steinböcken[1]. Da nach der Beschreibung im Traume Gudeas (Cyl. A V, 13 ff.) an der Seite Ningirsus der göttliche Vogel Imgig schwebt, während zu seiner Rechten und Linken je ein Löwe gelagert ist, so haben wir es in den besprochenen Darstellungen mit diesem Vogel Imgig zu tun. Einmal erscheint der Adler auch mit dem gewöhnlichen einfachen Vogelkopf auf einem Feldzeichen[2]. Was die Verbindung des löwenköpfigen Adlers mit den Tiergestalten betrifft, so ist mit L. Heuzey anzunehmen, dass damit die Macht der Gottheiten bezw. der Stadt symbolisiert werden soll. Die Tiere sind die Repräsentanten der Feinde. Wie diese nach den beiden Seiten auseinandergehen, so denkt man an die Üeberwindung aller Widersacher nach beiden Seiten, ähnlich wie die Könige sich den Ehrentitel „König der vier Weltgegenden" beilegen[3].

Auch andere Städte haben ähnliche Wappen besessen. In der Festprozession von Jazylykaja stehen zwei Göttinnen auf einem doppelköpfigen Adler; es ist offenbar das Wappen des chetitischen Reiches und seiner Hauptstadt, denn hier wird der Sonnengott an der Spitze des Pantheon verehrt[4]. In Üjük (nördlich von Boghazköi) ist an der Innenfläche des rechten Torblocks unter einer schreitenden Göttin das Relief eines doppelköpfigen Adlers angebracht, der mit den Krallen zwei kauernde Hasen packt[5]. In Umma (der Nachbarstadt und Rivalin von Lagaš, jetzt Dschōcha; vgl. Hrozný, ZA XX 421 f.) steht der

---

1 Abb. in Découv. pl. 43 u. 44 bis; Ward, fig. 56.

2 Siehe die Abb. in Découv. pl. 4 fig. B; Ward, fig. 76. — Auch auf dem Siegelcylinder des Urlama befindet sich hinter Ningirsu dieses Feldzeichen (s. Ward, fig. 39a = Découv. 307 fig. M). Vgl. den Adler mit ausgebreiteten Flügeln auf der älteren persischen Königsstandarte; dazu F. Sarre, Die altorientalischen Feldzeichen, in Klio, Beitr. z. alten Geschichte III (1903) S. 344 ff.

3 Siehe L. Heuzey, Découv. 206.

4 Siehe die Abbildung der Prozession bei E. Meyer, Die Chetiter Fig. 68; Ward, fig. 776 (der mittlere Teil). Auch sonst findet sich der Adler als Symbol des chetitischen Reiches und seiner Hauptstadt vertreten; siehe E. Meyer, a. a. O. 110.

5 Siehe E. Meyer, a. a. O. Fig. 12 u. S. 28.

Adler auf zwei Ziegenböcken, in Susa auf zwei Enten [1]. Zugrunde liegt dabei eben dieselbe Idee von dem Siege des Gottes oder des Reiches (Adler) über seine Feinde, welche durch die beiden Tiere versinnbildet werden.

Endlich werden auch noch weitere Gottheiten durch den Adler vertreten. Auf den assyrischen Grenzsteinurkunden ist er das hl. Tier des Zamama, einer Erscheinungsform Ninibs; sein Bild ist die adlerköpfige Keule [2]. Und im Alten Testamente erscheint er als Symbol Jahwes selbst. Mag es sich auch Ex. 19, 4; Dt. 32, 11 — Jahwe trägt sein Volk „auf Adlerflügeln" oder „wie ein Adler" — lediglich um einen Vergleich handeln, so werden wir doch in Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; 63, 8; 91, 4, wo von dem „Schatten der Flügel Jahwes" die Rede ist, an jenes altorientalische Bild des Sonnenadlers denken müssen, der seine Flügel schützend über den König oder den Lebensbaum breitet. Sicher liegt dieses Motiv Mal. 3, 20 zugrunde, wo es heisst: „Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, geht auf die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung unter ihren Flügeln." So geht die Kraft des Sonnengottes in jenen Darstellungen auf den Lebensbaum über [3].

Gerade das Alte Testament führt auch noch weitere Eigenschaften an, die den Adler als „König der Vögel" und damit als Gottessymbol in der dortigen Auffassung empfahlen. Es verwendet ihn als Bild des mutvollen, kühn und schnell anstürmenden Feindes; besonders Nebukadnezar wird mit ihm verglichen: Dt. 28, 49; Hos. 8, 1; Habakuk 1, 8; Ez. 17, 3. 7; Jer. 4, 13; 48, 40; 49, 22; Thren. 4, 19; vgl. 2. Sam. 1, 23. Ferner wird der Adler in Hiob 39, 29 (vgl. 28, 7) als der in die Ferne sehende Vogel gepriesen [4]. So kündet also auch bei Ezechiel am Kerub das durch den ganzen Orient verbreitete Symbol den mächtigen, erhabenen Gott, der sein Volk beschützt und demselben jederzeit nahe ist.

---

[1] Siehe E. Meyer, Die Chetiter 28 f. Das Wappen von Susa: Délég. en Perse XIII (archéol. V) p. 42 pl. 28, 2. 31, 2; das von Umma befindet sich im Berliner Museum (vgl. E. Meyer, Gesch. d. Altert. 1. Bd. 2. Hälfte [3] 455 f.)

[2] Vgl. Fr. X. Steinmetzer, Die Sinnbilder auf dem Grenzstein des Nazi-Marutaš (in Festschrift für E. Sachau 1915) S. 70 f.; Ward, The Seal. Cyl. p. 403.

[3] Vgl. W. Ward, p. 397.

[4] Vgl. noch die Ankündigung des Feindes in III. Sibyll. 611: „Aus Asien kommt ein grosser König, ein mutvoller Adler" sowie die breite Allegorie in IV. Esra 11, 1—12, 51, wo das römische Reich unter dem Bilde des Adlers dargestellt ist.

d) Das Symbol des Menschen.

Das erste und wichtigste Symbol am Kerub endlich ist das des Menschen. Ein menschliches Antlitz war überhaupt meist bei der plastischen Darstellung des Kerub vertreten oder letzterer hatte direkt Menschengestalt, wie diese ja auch bei Ezechiel vor allem die Aufmerksamkeit des Propheten auf sich zog (1, 5). Menschengesicht hatten auch die direkten Vorbilder Ezechiels, die Schutzgenien an den Torlaibungen der Tempel und Paläste.

Diese Vorstellung entsprach denn auch am meisten der mit den Keruben verbundenen Idee. Diese waren schützende, schirmende Genien, in der ausserbiblischen Welt sogar mit dem Gottesdeterminativ und auf den Abbildungen mit der Hörnermütze, dem Zeichen der Göttlichkeit, ausgezeichnet. Wie man aber die Gottheit selbst sich in Menschengestalt vorstellte, so musste man auch jene entsprechend fassen. Der Mensch ist ja der natürliche Repräsentant der Intelligenz. Auf altbabylonischen Siegelzylindern, auf denen der Sonnengott, wie bereits erwähnt wurde, dem Anschauungskreise des Landes der Ströme und Kanäle entsprechend, auf einem Boote über die himmlischen Gewässer dahinfährt, laufen bisweilen beide Schiffsschnäbel in einen menschlichen Oberkörper aus [1]. Einmal erscheinen überhaupt zwei menschliche Ruderer im Schiffe [2]. Bei den Ausgrabungen wurden auch solche kleine Boote gefunden, deren Steven in je eine mit Menschenköpfen versehene und nach dem Innern des Schiffes gerichtete Volute endigen; es sind dies offenbar Votivgegenstände gewesen [3]. Der Zweck dieser Darstellungen aber ist, die Intelligenz zu symbolisieren, die erforderlich ist, damit das Boot den rechten Weg finde. Auch nach der Auffassung des Alten Testamentes gehört zum Menschen ein besonderes Mass von Verstand (Sprü. 30, 2) [4]; ja es ist sein Vorzug, dass der Geist ihn erleuchtet und der Odem des Allmächtigen ihn verständig macht (Hiob 32, 8). Demgemäss besitzt bei Dan. 7, 8

---

[1] Siehe die Abb. bei Ward, fig. 106. 108. (= Jastrow, Bildermappe Nr. 129). Vgl. auch Ward p. 43: „The design is related to the biblical representations of the throne-bearers of Yahveh."

[2] Siehe Ward, fig. 102 (= Jastrow, a. a. O. Nr. 132). Zu dem Siegelcylinder Ward, fig. 109 siehe bereits oben S. 28 [4]. — In der Darstellung bei Ward, fig. 110a (= Jastrow Nr. 131) führt der Gott selbst das Ruder.

[3] Siehe Koldewey, Das wiedererstehende Babylon [2] 251.

[4] Sprü. 30, 2 lautet: „Denn ich bin zu dumm, um als Mensch gelten zu können und ich habe keinen Verstand, [der] eines Menschen [würdig wäre]".

das kleine Horn des vierten der Symboltiere als Ausdruck der besonderen Klugheit des letzteren Menschenaugen. Und in der berühmten Stelle Dan. 7, 13 erscheint als der Repräsentant „des Volkes der Heiligen des Höchsten“ d. i. des Volkes Israel als des messianischen Volkes „einer, der einem Menschen gleicht“; das Menschensymbol bringt den Vorzug jenes Volkes gegenüber den Heiden, die durch Tiergestalten symbolisiert werden, zum Ausdruck.

Neben dieser primären symbolischen Bedeutung des Menschengesichtes kommt noch ein zweites Moment in Betracht. Bei Ezechiel kam es darauf an, Jahwes Grösse und Macht in der gegenwärtigen kritischen Lage seines Volkes besonders hervorzuheben und diesem Vertrauen zu seinem Gotte einzuflössen. Was aber war dazu mehr geeignet als die Verwendung des Menschen im Dienste des Gottes! Gerade vom altorientalischen Standpunkte aus war diese Darstellung von besonderem Werte. Es ist bekannt, dass die alten Völker die alles überragende Stellung des Menschen besonders betonten und ihn nach dem Bilde der Gottheit geschaffen sein liessen [1]. Und am ausgesprochensten vertritt, wie wir wissen, die Bibel diesen Standpunkt. Der Mensch hat nach der Lehre des A. T. die Herrschaft über die Tiere (Gen. 1, 26. 28; 9, 2; Ps. 8, 7 ff.); sein Lebensodem stammt unmittelbar von Gott (Gen. 2, 7), ja Gott hat ihn „als sein Bild entsprechend seinem Aussehen“ geschaffen (Gen. 1, 26 f; 5, 1; 9, 6; Weish. 2, 23), sodass man seine Grösse u. Auszeichnung bewundern muss (Ps. 8, 5 ff; Hiob 7, 17 f.) [2]. Auch in der babylonischen Anschauung begegnet der Gedanke, dass der Mensch das unmittelbare Geschöpf der Götter sei [3]. Dabei ist besonders zu beachten, dass nach der Auffassung der Orientalen der Terminus „Bild Gottes“ mehr bedeutet als bei uns. Die „Gottheit ist in ihrem Bilde gegenwärtig“, das Bild ist die

[1] Siehe die Belege bei Dillmann, Die Genesis[6] S. 33.

[2] Das בְּ Gen. 1, 26 f. ist nach J. Hehn, Zum Terminus „Bild Gottes“ S. 45[4] (in Festschrift für E. Sachau 1915) als Beth essentiae zu fassen und darum zu übersetzen: Gott schuf den Menschen „als sein Bild.“

[3] Vgl. besonders die Überlieferung des Berosus, Bel-Marduk habe sich bei der Menschenschöpfung das Haupt abgeschlagen und die anderen Götter hätten das Blut mit Erde vermengt und daraus den Menschen gebildet (Eusebius, Chronik I, ed. Schöne S. 14 ff). Als Schöpfer der Menschen gilt gewöhnlich der Gott Ea. Zu den verschiedenen Texten siehe bes. Zimmern, ZA XIV 280 f. u. KAT[3] 430. 497 ff.: Jensen in KB VI, 1 S. 274 ff. und zu den neu gefundenen Texten A. Jeremias, ATAO[3] 41 ff.

„lebendige Verkörperung der dargestellten Person“[1] und darum ist der Mensch „als Gottes Ebenbild“ Kind oder Sohn Gottes. Da lässt es sich wohl denken, welche Bedeutung das Symbol des Menschen im Dienste Gottes hatte.

Zudem wurden auch Menschengestalten in der altorientalischen Kunst, sei es als Träger von Gottheiten, sei es als Ornamente an Gerätschaften verwendet. Auf dem schon wiederholt erwähnten Relief von Jazylykaja wird die Gottheit, die den linken Zug anführt und als der chetitische Hauptgott zu fassen ist, von zwei Menschengestalten getragen[2]; letztere sind offenbar die Vertreter des Landes. Das Motiv zeigt die unbedingte Macht des Gottes über seine Untertanen, wie ja auch die übrigen Gottheiten auf diesem Relief auf dem Rücken von Tieren oder auf Berggipfeln zur bildlichen Verkörperung ihrer Macht dargestellt werden; beim Hauptgotte bilden Menschengestalten „das Gefährte seiner Herrlichkeit“[3]. Auf dem Bruchstücke einer Säulenbasis bereits aus altbabylonischer Zeit sind an der Aussenfläche des runden Säulenfusses sieben Menschengestalten in sitzender Stellung angebracht, die sich gegen das Säulenmassiv anlehnen[4]. Als Ornament erscheint das Symbol des Menschen an dem Throne des Sanherib von Lakiš[5]; hier werden die Seitenlehnen von drei übereinanderstehenden Reihen von Männern gebildet, die mit emporgehobenen Armen je eine Zwischenleiste tragen. Besonders aber später auf den Grabreliefs der persischen Könige tragen Männer, oft in grosser Zahl, den königlichen Thron. Es ist diese Ausführung eine würdige Offenbarung der königlichen Macht und Würde[6].

---

[1] J. Hehn, Zum Terminus „Bild Gottes“ 36 f.; siehe oben 33[5].

[2] Abbildung bei E. Meyer, Die Chetiter, Fig. 68 (Zentralgruppe des Reliefs); Ward, fig. 776.

[3] Siehe E. Meyer, a. a. O. 91; Ward, p. 262 deutet die Gruppe als Darstellung des Einzuges des siegreichen Gottes in seinen Tempel, wobei ihm die übrigen Gottheiten entgegenziehen. Richtiger ist sie wohl mit E. Meyer, a. a. O. S. 91, als Begrüssungsszene der Gottheiten beim grossen Frühjahrsfeste zu fassen, das überall in Kleinasien und Nordsyrien beim Erwachen der Frühlingsvegetation gefeiert wurde.

[4] Découv. pl. 21 Nr. 5; Perrot-Chipiez, Histoire de l'Art II 603 Abb. 294.

[5] Siehe Perrot-Chipiez, l. c. II 519 Abb. 297; Handcock, Mesopotamian Archaeology fig. 31; A. Jeremias, ATAO[3] 530 Abb. 236.

[6] Gerade an den persischen Königsthronen sind in bewusstem Symbolismus die Vertreter der unterworfenen Völker alz Thronträger dargestellt. Die Idee dieser Throne lässt sich bereits auf die alten ägypt. Thronsessel zurückführen, welche besiegte gefesselte Feinde zwischen den Thronbeinen haben; vgl. Fr. Sarre und E. Herzfeld, Iranische Felsenreliefs. Text (Berlin 1910) S. 17. 41 ff. und dazu S. 15 Abb. 5 (Grab Artaxerses' III).

Und nun denke man sich dieses Symbol des Menschen verbunden mit den drei besprochenen Tiersymbolen: dem Vertreter der unwiderstehlichen Kraft, dem Repräsentanten der ehrfurchtgebietenden Majestät sowie dem kühnen, mutvollen Adler! Gerade in dieser Zusammenstellung kommt seine Bedeutung so recht zum Ausdruck: es bildet die Vollendung des Kerubbildes, zugleich aber auch die beste Offenbarung des über den Keruben thronenden Gottes.

§ 5.

Das Motiv der „vier Gesichter“ am Kerub.

Die Gestaltenmischung am ezechielischen Kerub entsprach der gesamten altorientalischen Vorstellung. Neu aber ist die Ausstattung der Kerube mit je vier Gesichtern (Ez. 1, 6; 10, 21). Wir haben bereits oben (S. 21 f.) erwähnt, dass Ezechiel selbst sich dieses ungewöhnlichen Zuges an den vier Wesen bewusst ist. Und in der Tat bildet gerade dieses Motiv das interessanteste Stück an der ganzen Erscheinung. Es ist indes klar ersichtlich, warum die Wesen in dieser Weise ausgestattet wurden. Bestimmend war für diese Weiterbildung des traditionellen Bildes der Zweck des Symboles. Durch die Ausstattung mit je vier Gesichtern nämlich ist es den Wesen möglich, sich nach allen Seiten fortzubewegen, „ohne sich bei ihrem Gehen wenden zu müssen“ (1, 9. 12; vgl. 10, 11). Dadurch ist die vollkommenste Bewegungsmöglichkeit erreicht. Damit tragen die Wesen aber in besonderer Weise bei zu dem grossen Gesamtzweck der Theophanie, nämlich zur Darstellung der allseitigen Macht und der vollen Unabhängigkeit Jahwes vom Raume, welche Eigenschaften ihm auch in Babel die Hilfeleistung für sein Volk ermöglichen.

So gewiss aber aus der Hervorhebung Ezechiels sich ergibt, dass in der Verwendung mehrerer Gesichter bei den Keruben ein neuer Zug vorliegt, so fehlt es doch auch hier nicht an Parallelen in der altorientalischen religiösen Darstellung, die zugleich für die Erklärung dieses Motives von grossem Werte sind. Wir begegnen dort vielfach Menschen- oder Tiergestalten mit mehreren Gesichtern. Es sind aus altbabylonischer Zeit eine Reihe von Siegelcylinderdarstellungen mit sogenannten Adorationsszenen erhalten, wo stets eine Gottheit den Adoranten zu dem auf seinem Throne sitzenden Hauptgott geleitet (vgl. unsere Abb. 10). Und jener Schutzgott ist bisweilen mit zwei Gesichtern dargestellt[1]. Weiter steht auf einem ebenfalls

[1] Es kann nicht immer genau festgestellt werden, ob zwei Gesichter oder zwei Köpfe anzunehmen sind. Solche Darstellungen siehe auf den Siegelcylindern

altbabylonischen Cylinder an der Seite des aus den Bergen aufsteigenden Sonnengottes ein doppelköpfiger Gott[1]. Ein solcher Gott ist auch erhalten auf einem archäischen Berliner Kalksteinrelief[2] sowie auf einem etwas

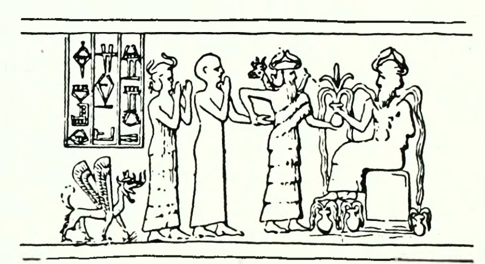


Abbildung 10. Anbetungsszene auf einem Siegelcylinder Gudeas.
(Nach Meissner, Grundzüge der bab. u. ass. Plastik Abb. 69.)

späteren Tonrelief aus Sippar[3]. Für Babylonien kann dann noch auf den doppelköpfigen Adler verwiesen werden, der auf den Siegelcylindern von Tello bisweilen für den einfachen Adler dargestellt ist[4].



Abbildung 11.
Anbetungsszene mit doppelköpfigem Gott auf einem altbabylonischen Siegelcylinder.
(Nach Prinz, Altoriental. Symbolik, Taf. XIII,2.)

Berlin 244 (= Ward, fig. 294; E. Meyer, Sum. u. Sem. S. 63); ferner Découv. pl. 30 bis Nr. 15; Ward, fig. 286; fig. 287 (= Prinz, Taf. XIII, 2 = unsere Abbildung Nr. 11); Ward fig. 297 u. 300 b; Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux pl. VIII, 74 u. 75: Nouvelles fouilles de Tello 133 (Abb. im Text). — Eine solche Anbetungsszene ist auch inschriftlich überliefert. Gudea (Cyl. A XVIII, 14 ff.) erzählt, dass bei einem Opfergange „der Gott Lugal-kur-dub dem König voranging, der Gott Gal-alim hinter ihm schritt, Nin-giš-zi-da, sein Gott, ihn an der Hand hielt."

[1] Siehe Ward, fig. 412 (= Gressmann, AOTB II 12 Abb. 13; H. Prinz, Taf. X, 7).

[2] Berlin V. A. 2880; siehe E. Meyer, Sum. u. Sem. S. 55.

[3] Siehe Scheil, Une saison de fouilles à Sippar 85.

[4] Siehe die oben S. 48 [5] erwähnten Abbildungen.

Weiter ist das Motiv übergegangen zu den Chetitern. Hier hat der den Adoranten einführende Gott auf Anbetungsszenen häufig zwei Köpfe, ebenso der als Stadtwappen dienende Adler [1]. Die häufige Verwendung der doppelköpfigen Gestalten führte schliesslich sogar dazu, wie die chetitischen Abbildungen zeigen, solche Wesen als real existierend anzusehen [2].

Dabei zeigt gerade die häufige Verwendung auf den Adorationsszenen zugleich die Entstehung dieses Symboles. Der Schutzgott, der den Adoranten bisweilen an der Hand führt, ist als Mittler zwischen der auf dem Throne sitzenden Gottheit und dem sterblichen Menschen gedacht. Dieses Mittleramt erfordert seine Aufmerksamkeit zugleich nach zwei Seiten: hin zum Götterthrone, um dem Gotte seine Verehrung zu zollen, und zurück zu dem Schützling, um diesem Vertrauen und Mut einzuflössen. Zu diesem Zweck gibt man ihm zwei Gesichter oder später zwei Köpfe, so dass der Gott beiden Anforderungen gerecht werden kann, „ohne sich beim Gehen wenden zu müssen". Wir haben es demnach ursprünglich lediglich mit einer konventionellen Darstellungsform zu tun, nicht mit einer real gedachten Zweigottheit [3]. Es soll eine Vollkommenheit symbolisiert werden, über die gewöhnliche Wesen nicht verfügen.

Übrigens lässt sich die Vorstellung von Wesen mit mehreren Köpfen auch bei anderen Völkern belegen. Die Römer kennen den zwei- oder vierköpfigen Janus, der am Eingang zum Forum oder sonst an Toren und speziell an Kreuzwegen angebracht war. Er trägt die Namen: bifrons, biformis oder biceps bezw. quadrifons oder τετράμορφος [4]. Ihm entspricht bei den Griechen der ebenfalls die Kreuzwege bewachende Ἑρμῆς τρικέφαλος oder τετρακέφαλος [5]. In Griechenland begegnet uns ferner der doppelköpfige

---

1 Vgl. den Siegelcylinder Berlin V. A. 4882 (Abb. bei E. Meyer, Die Chetiter Fig. 41); ferner bei Messerschmidt, Corpus inscript. Hettit. Taf. 34, 1; Ward, fig. 854. 855. 857 sowie bei E. Meyer, a. a. O. Taf. IV. Siehe dazu auch H. Prinz, bei E. Meyer S. 144 ff.

2 Siehe die geflügelten Wesen bei Ward, fig. 953. 954. 956a u. 1212: auf letzterem Siegel sind drei doppelköpfige Fabelwesen dargestellt.

3 Eine solche nimmt H. Prinz als ursprünglich an; er denkt an eine in den Texten erwähnte Gottheit „Šena-ilāni"; siehe bei E. Meyer, Die Chetiter 149 sowie Altor. Symbolik 87 [3].

4 Siehe Texte u. Abbildungen bei W. H. Roscher, Ausführl. Lexikon der griech. u. röm. Mythologie II (1890—97) S. 15 ff. 50 ff.

5 Siehe Roscher, a. a. O. I. 2415 f.; Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft VIII 706.

Argos, der von Hera zur Bewachung der in eine Kuh verwandelten Io eingesetzte Wächter[1], sowie der Gott Boreas u. der Höllenhund Kerberos mit zwei Köpfen[2]. Bei den Ägyptern wird die Sonne bisweilen als Widder mit vier Köpfen wiedergegeben, ebenso haben der Gott Chnum und der Gott des Nordwindes vier Köpfe; der Bock von Mendes wird als „Bock, du mit den vier Köpfen auf einem Halse" angerufen[3]. Bei den Phöniziern finden wir auf Münzdarstellungen einen doppelköpfigen Ēl oder Kronos, der nach dem Berichte des Philo (fr. 2,26) bisweilen mit vier Augen, von denen zwei geschlossen waren, und vier Flügeln, von denen zwei gesenkt und zwei ausgespannt waren, dargestellt wurde[4]. Auch in Babylonien waren ja in der ältesten Zeit Streitkolben mit mehreren Löwenköpfen gebräuchlich[5]. Dabei lassen die Berichte der Klassiker keinen Zweifel, dass wir dieselbe Entstehung aus konventioneller Form und dieselbe Symbolik wie oben bei den Siegelcylinderdarstellungen anzunehmen haben. Besonders wichtig ist der Typus des Argos, weil es keinem Zweifel unterliegt, dass in diesem Falle durch den Doppelkopf die unermüdliche, nach verschiedenen Seiten gerichtete Wachsamkeit des Wächters der Io ausgedrückt werden soll. Die Darstellung des Janus erklärt sich ebenfalls aus seiner ursprünglichen Funktion als Genius der Türen; es kommt die Analogie der menschlichen Türhüter in Betracht, die ihre Aufmerksamkeit nach zwei Seiten hin, sowohl auf den Hereinkommenden wie auf den Hinausgehenden zu richten hatten. Seneca rühmt den Janus speziell ob dieser besonderen Eigenschaft, wenn er Apolog. 9, 2 sagt: „Janus pater . . . . homo quantumvis vafer, qui semper videt ἅμα καὶ ὀπίσω"[6]. Beim Hermes endlich ist eben seine Funktion der Grund der Darstellung; denn Doppelbildung lag bei der Herme, die nach allen, wenigstens zwei Seiten sehen sollte, ganz nahe[7].

In all den besprochenen Fällen haben wir es demnach mit einem psychologisch naheliegenden, allgemein menschlichen Motive zu tun, dessen Entwicklung noch durch die im Altertume herrschende

---

[1] Näheres siehe bei Roscher, Lexikon d. gr. u. r. Myth. II 53 f.; Pauly-Wissowa. II 793.

[2] Siehe Roscher, a. a. O. II 54; Pauly-Wissowa, VIII 706.

[3] Siehe H. Prinz, S. 38 und dazu ebenda Anm. 5; Burchardt, Ägypt. Zeitschr. XLVII 114.

[4] Roscher, a. a. O. I 1226; ebenda auch die Abbildung.

[5] Siehe oben 40[4].

[6] Siehe Roscher, a. a. O. II 16.

[7] Siehe Pauly-Wissowa, VIII 706.

Vorliebe für Gestaltenmischung begünstigt wurde. Diese natürliche Symbolik liegt nun auch als Hauptmotiv der Verwendung der vier Gesichter am Bilde des Kerub bei Ezechiel zugrunde.

Indes kommt bei Ezechiel für die Wahl gerade der vier Gesichter noch ein weiteres Moment in Betracht. An der ganzen Theophanie ist die Vierteilung strenge durchgeführt. Vier Wesen tragen den Thron Jahwes (1, 5), vier Hände (1, 8; 10, 8) und vier Flügel (1, 6) hat jedes derselben. Vier Räder geben dem Wagen seine besondere Beweglichkeit (1, 15; 10, 9). So hat auch der Kerub im Visionsbilde gerade vier Gesichter, während er später cap. 41, 18 nur mit zweien ausgestattet ist. Auch diese Vierteilung hat ihre symbolische Bedeutung. Die Vierzahl ist nämlich bei den Babyloniern und im A. T. von Anfang an bis in die späteste Zeit die Weltzahl, das Symbol des Allseitigen, Umfassenden, Universellen[1]. Die „vier Enden der Erde" bedeutet nach jener Auffassung soviel wie die ganze Welt, „die vier Enden des Landes" soviel wie das ganze Land und die Bezeichnung „König über die vier Weltgegenden" (šar kibrāt irbitti; vgl. dazu Streck, Assurb. III 487—88, wo Nachweise etc.) gilt als Ausdruck der denkbar höchsten Macht. Von den ersten Zeiten an legen sich die Könige mit Vorliebe diesen Titel bei[2]; ebenso werden die Götter, um deren universelle Macht auszudrücken, mit diesen Worten gepriesen[3]. Desgleichen rühmen sich die Herrscher, dass sie die „vier Weltgegenden" eroberten"[4] oder den Feind nach den „vier Winden" d. h. vollständig besiegten[5]. Im Alten Testamente werden gleichfalls „die vier

[1] Siehe Jensen, KB VI, 1, 331 f.; J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat 76 f. Vgl. auch W. H. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten (= Abhandl. der philol.-hist. Kl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 27 S. 93 ff.), sowie von demselben: Die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker (= Ber. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 61. Bd. (1909) Heft 2); für das Ägyptische siehe jetzt: K. Sethe, Von Zahlen und Zahlwörtern bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist, Strassb. 1916 (= Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, 25. Heft) S. 31 ff.

[2] Vgl. J. Hehn, a. a. O. 76. Bei den sumerischen Herrschern ist es der gewöhnliche Titel; s. Thureau-Dangin, Sum. u. akk. Königsinschr. (VAB I).

[3] Z. B. Šamaš, bei Schollmeyer, Sumer-babyl. Hymnen an Šamaš Nr. 16, Col. I, 11 f.; Col. III, 40 f.; vgl. die Angaben bei Streck, a. a. O. III 487.

[4] Sargon von Agade: siehe KB III, 1, 102 ff.

[5] Assurbanipal K. 2631 etc. Vs. 53 (M. Streck, Assurb. II 184). Vgl. auch in der Weihinschrift Assurb. an Aššur u. Marduk K. 2411 III 7 den Wunsch: „Die Bewohner der vier Weltgegenden mögen sich Aššur unterwerfen und sein Joch ziehen." (M. Streck, a. a. O. II 294).

Winde“ als Bezeichnung der Welt gebraucht (Jer. 49, 36; Zach. 6, 5; Dan 11, 4); die Verstossenen werden aus den vier Säumen der Erde herbeigeholt (Jes. 11, 12) und Ez. 7, 2 kommt das Ende über die vier Säume des Landes d. h. über das ganze Land. Die Zahl „Vier“ bezeichnet bisweilen sogar die denkbar höchste Steigerung und wechselt in dieser Beziehung vielfach mit der Siebenzahl. Sanherib II, 56 lesen wir, dass die westländischen Könige dem siegreichen Eroberer huldigten und ihm reiche Geschenke und höchst wertvollen Tribut darbrachten. Das „höchst wertvoller Tribut“ ist durch „tamartu kabittu adı arba'išu“ wiedergegeben d. h. eigentlich „Sendung schwer viermal“. Man denkt hier unwillkürlich an das griechische τετραπάλαι, τετρακόρωνος, τετρώπυλον, an das vergilische „ter quaterque beati“ gleich dem homerischen „τρισμάκαρες ... καὶ τετράκις“ (Odyss. V, 306) sowie an das entsprechende französische „comme quatre“ in der Bedeutung „sehr gewaltig“; alle Ausdrücke werden in demselben Sinne gebraucht[1]. Vier Wagen mit vier Rossen bilden darum auch Zach. 6, 1 ff. die Werkzeuge Gottes, um die ganze Welt zu vernichten und vier Weltmächte entsprechend den vier Hörnern gelten ebenda Zach. 2, 1 als die Repräsentanten der gesamten feindlichen Welt. So ergibt auch für Ezechiel die konsequent durchgeführte Vierteilung in der Theophanie die Vollendung der Macht und Grösse Jahwes, insbesondere symbolisieren die vier Gesichter die allseitige, über Raum u. Zeit erhabene Bewegungsmöglichkeit des göttlichen Thronwagens.

In diesem Zusammenhange darf noch auf ein weiteres Motiv hingewiesen werden, das bei Ezechiel in der Ausstattung des Kerubwagens uns entgegentritt, ohne dass man an ein reales Gegenstück in der wirklichen Welt zu denken hätte. Um die Beweglichkeit des Gefährtes zu erhöhen, sind die Felgen (Buckel? 1, 18) oder nach der zweiten Stelle (10, 12) die Wesen selbst und die ganzen Räder voller Augen. Diese Ausstattung ist ein Symbol des allsehenden und allwissenden Gottes[2]. Wiederum lässt sich für diese Deutung eine Parallele aus der griechischen Anschauungswelt anführen. Dort ist der bereits oben erwähnte Argos, der Wächter der Io, ebenfalls mit

[1] Siehe P. Haupt, in OLZ X (1907) 307 und XVI (1913) 529 ff. — Für die Bedeutung der „sieben“ vgl. das assyrische „adī sibišu“ (Assurb. Rm. VI 10) und das biblische: עַד־שֶׁבַע פְּעָמִים (II. Kön. 4, 35; s. Gesenius-Buhl[14] 512 b).

[2] Vgl. auch Zach. 4, 10 b; Dan. 7, 8; 2. Chron. 16, 9; Apoc. Jo. 4, 6. Auch Gudea, Stat. B V 39 wird bei der Tempeleinrichtung das „šar-gaz .... mit sieben Augen“ erwähnt (Th.-D. 69).

einer Vielheit von Augen ausgestattet. Die Zahl derselben wird verschieden angegeben. Sie steigt von einem Auge auf dem Kopfe über vier und hundert bis zu unzähligen, die den ganzen Körper bedecken [1], im Grunde aber ist es ein und dasselbe Motiv wie bei Ezechiel. Es soll die Umsicht und allseitige Wachsamkeit des von der Göttin bestellten Heros zum Ausdruck gebracht werden. Er führt ja eben deswegen den Beinamen des „Πανόπτης" oder wird direkt als schlaflos dargestellt [2]. Ähnlich kannte man ja auch, wie bereits (S. 57) erwähnt, bei den Phöniziern einen Ēl mit vier Augen, von denen zwei geschlossen waren, sowie mit vier Flügeln, von denen zwei ausgespannt und die anderen beiden gesenkt waren, um zu zeigen, dass er auch im Schlafe wache und im Ruhen fliege [3].

Eine vielseitige Tradition geht also dem Ezechiel bei der Anwendung der vier Gesichter zur Seite, die das an sich absonderliche Motiv in neues Licht rückt, zugleich aber auch die bisherige Auffassung der Symbolik dieser besonderen Ausstattung der Wesen vollauf bestätigt.

§ 6.

Der Thron Jahwes auf den vier Wesen.

Endlich ist bei der Besprechung des Visionsbildes Ezechiels noch eines weiteren charakteristischen Zuges zu gedenken, auf den auch der Prophet eigens hinweist. Als Offenbarung seiner Macht bedient sich Jahwe in der Theophanie des Gotteswagens. Die eigentlichen Träger des Thrones aber sind die vier Wesen. Sie ragen über die Räder am Wagen hinaus, so dass auf ihren Häuptern die Feste mit dem Throne Jahwes ruht, wobei je zwei Flügel unterhalb der Feste ausgebreitet sind, sich an dieselbe also anschmiegen (1, 23). Jahwe thront hier im buchstäblichen Sinne auf den Keruben; die Symbole der höchsten Macht: Mensch, Löwe, Stier und Adler befinden sich unter seinem Throne.

Auch diese Vorstellung ist wieder mit besonderer Absicht in das Bild aufgenommen. Denn gerade die Tiergestalten als

---

1 Vgl. die Ausdrücke „τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν;" „τόν μυριωπόν εἰσορῶσα βούταν" sowie „πυκνοῖς ὄσσοις δεδορκώς"; die Stellen siehe bei Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Myth. I 537 f.

2 Vgl. die Beschreibung beim Verfasser des Αἰγίμιος: „τετράσιν ὀφθαλμοῖσι ὁρώμενον ἔνθα καὶ ἔνθα." (cit. bei Roscher, a. a. O. I 537; ebenso Pauly-Wissowa, II 791. 793).

3 Siehe oben S. 57 [4].

Träger unter dem Throne Jahwes hatten ihre *besondere Bedeutung*. Einmal erinnerten sie unwillkürlich an die bereits oben erwähnten Kerube, die im Orient den Thron der Gottheit tragen. Vor allem aber kann zur Erklärung des Motivs auf eine in der ganzen vorderasiatischen Welt verbreitete Sitte der Verwendung der Tiersymbole verwiesen werden; nämlich gerade bei Gottesdarstellungen begegnen wir dort häufig Tiergestalten, ähnlich wie hier bei Ezechiel am Throne Jahwes, in den verschiedensten Funktionen im Dienste der Gottheiten. Ezechiel und seine Landsleute kannten diese Bilder aus eigener Anschauung, so dass sich deren Symbolik auch auf die Tiere am Throne Jahwes übertragen musste. Und so ergibt sich auch von hier aus neues Licht für die Bedeutung unseres prophetischen Bildes.

Für eine derartige Verbindung eines Tieres oder Fabelwesens mit einer Gottheit hatte die babylonische Kunst eine Reihe von Typen zur Verfügung, die aber alle, wie wir sehen werden, demselben *Zwecke* dienten, nämlich der *Verkörperung der Macht der Götter*[1]. Einmal ist die Tiergestalt an dem Throne der Gottheit irgendwie angebracht, sei es als Thronträger oder als Schemel ihrer Füsse[2]. In anderen Fällen steht sogar der Thron auf einem liegenden Tiere, namentlich auf dem aus der Mythologie bekannten Schlangengreifen[3], oder es ersetzen die Tiere überhaupt den Thron, sodass die Gottheit direkt auf deren Rücken in sitzender Stellung ruht[4]. Besondere Erwähnung verdient dabei eine Siegeldarstellung chetitischer Herkunft. Dort sitzt eine Göttin auf ihrem Tiere und dieses wird wieder von zwei Löwen getragen; daneben befindet sich eine zweite Göttin, deren Thron und Füsse ebenfalls auf zwei Löwen stehen[5].

---

[1] Vgl. zu dem Folgenden die Ausführungen von H. Prinz, S. 92 ff.

[2] Siehe unsere Darstellung oben 39[6] und 40[2 u. 3] für Ningirsu; ferner 41[1 und 2] für Istar, sowie H. Prinz, S. 92 Nr. V u. VI. Eine besondere Rolle spielt dabei der Stiermensch; siehe oben 28[2. 3. 6]. Zu dem Symbol der Göttin Ninlil, der Gans, die ebenfalls den Thron trägt oder den Fußschemel bildet, siehe Ward, fig. 231 u. H. Prinz, S. 143 Nr. 2.

[3] Siehe H. Prinz, S. 93 Nr. VII und Ward, p. 245 fig. 747 u. 747 a. Der Stiermensch in dieser Funktion ibidem p. 190 fig. 537 a; p. 321 fig. 1024. Den Drachen siehe eben bei Ward, p. 196 fig. 562. Einen Thron auf Ziegen siehe Berlin V. A. Nr. 3878 (Abb. bei Weber, Berichte aus den K. Kunstsammlungen XXXIV 157 Abb. 80).

[4] Siehe den Drachen bei Ward, p. 50 fig. 134 u. p. 116 fig. 324. Die Gottheit auf der Ziege bei Delaporte, RA XIV (1909) pl. XIII 1 u. 2 sowie in Nouvelles fouilles de Tello 143.

[5] Siehe Ward, p. 309 fig. 969.

Von den Tiergestalten, welche den Gottheiten aus den Schultern wachsen, wie dem Šamaš die Strahlen oder den Vegetationsgottheiten die Fruchtstengel, haben wir bereits oben gesprochen [1]. Ebenso gehört hierher ihre Verwendung neben oder hinter den sitzenden Gottesdarstellungen als deren Symbole oder Wappen, ein Motiv, das namentlich in späterer Zeit sehr häufig wird [2].

Die ausdrucksvollste und sprechendste Verbindung der Gottheit mit dem Tiersymbol aber besteht darin, dass die Gottheit auf dem aufrecht stehenden oder liegenden Tiere unmittelbar stehend dargestellt wird. Schon wenn der Gott oder die Göttin selbstbewusst den einen Fuss auf das vor ihr liegende Tier setzt, spricht aus der Darstellung der Gedanke an die göttliche Macht [3]. So liegt auch der bezwungene Feind dem siegreichen Könige zu Füssen [4]. Noch mehr aber ist dies der Fall, wenn die Gottheit das Tier als „rukub bēlūtišu", „als Fahrzeug ihrer Herrlichkeit" benützt. Und diese Darstellung ist sehr häufig. Auf dem Relief von Maltaja schreiten sieben Gottheiten in einer Reihe hintereinander auf ihren Tiergestalten einher. Es ist dies offenbar die bildliche Wiedergabe der in den historischen Texten oft wiederkehrenden Anrufung der besonderen Schutzgottheiten des Königs. Denn der König steht hier in Anbetungsgestus vor und hinter der Göttergruppe und der Hauptgott Aššur als der mächtigste wird von zwei Tieren getragen [5]. Ebenso wird auf dem Felsrelief Sanheribs zu Bavian (ebenfalls nördlich von Mosul, östlich von Maltaja gelegen) eine Gottheit auf ihrem Tiere von dem Könige verehrt [6]. Weiterhin ziehen einzelne Gottheiten auf

[1] Siehe oben S. 39 (Ningirsu) u. S. 41[3] (Ištar). Dem Ningišzida wachsen Schlangen aus den Schultern; siehe das Gudearelief, E. Meyer, Sum. u. Sem. Taf. VII; Ward, p. 129 fig. 368 d; das Gudeasiegel bei Ward, 128 fig. 368 a = Jastrow, Bildermappe Nr. 191, sowie eine dritte Darstellung, in Nouvelles fouilles de Tello 143.

[2] Siehe H. Prinz, S. 93 Nr. X; vgl. weiter den löwenköpfigen Adler oben 48[5], sowie die Abbildungen mit der Gans, bei Ward, p. 83 s. fig. 230. 232—234.

[3] Siehe H. Prinz, S. 92 Nr. III sowie oben 41[2] für Ištar. Den Stiermenschen in dieser Stellung siehe bei Ward, p. 116 fig. 323.

[4] Siehe das Reliefs des Königs Anubanini von Lulubu an dem Felsen Hazargeri bei Seripul im Zagrosgebirge, Abb. bei Ed. Meyer, Sum. und Sem. 25; H. Prinz, Taf. XIV, 1; Jastrow, Nr. 24.

[5] Siehe die Abb. des Relief bei v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli I 23; Jastrow, Bildermappe Nr. 98; A. Jeremias, HAOG Abb. 161; darnach unsere Abbildung Nr. 12.

[6] Siehe Layard, Monuments of Niniveh II pl. 51; derselbe, Niniveh and Babylon 208 ss.; ebenso Meissner, Grundzüge der bab. u. ass. Plastik Abb. 225;

ihren Tieren mit dem gegen die Feinde zu 'ferde anstürmenden König in den Kampf [1] oder begleiten ihn auf seinen Fahrten, indem sie an der Wagenbrüstung angebracht sind [2]. Um die Gottheit bei ihrer Festprozession im Triumphe darzustellen, lässt man sie, wie sonst mit dem Gotteswagen, bisweilen auf Tiergestalten einherziehen. Wir denken an die Skulpturen von Jazylykaja (dicht bei Boghazköi), wo die zum rauschenden Frühlingsfeste sich begrüssenden Haupt-Gott-

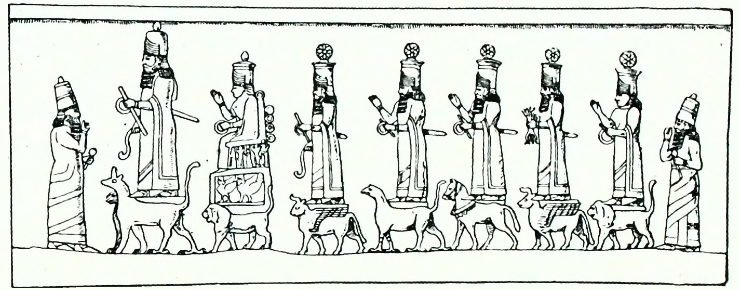


Abbildung 12. Die Götter auf dem Felsrelief von Maltaja.
(Nach Jeremias, HAOG Abb. 161.)

heiten auf ihren Tieren erscheinen [3]. Ja direkt als Basis für Götterbilder werden solche Tierskulpturen verwendet, wie mehrere chetitische Funde beweisen [4]. Dabei werden z. B. die Löwen in der sonst be-

dieselbe Darstellung ist auf dem Relief antithetisch wiederholt. — Vergleiche auch die Götter auf ihren Tieren auf dem Denkmal Assarhaddons von Assur; abgebildet bei v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli I 18; Jastrow, Bildermappe Nr. 48.

[1] Siehe Layard, Ninive and Babylon 210.

[2] H. Prinz, 73 Nr. 9 u. Abb. Taf. XV, 1; vgl. oben S. 19 u. dazu ebenda Anm. 1.

[3] Siehe die Abbildungen der Skulpturen bei Humann-Puchstein, Reisen etc. 61 ff. und Taf. VIII. X; Ward, p. 260 fig. 776; E. Meyer. Die Chetiter Fig. 66—68. — Sonst sind noch zu erwähnen eine Steintafel aus dem Löwenhügel Arslantepe bei dem Dorfe Ordasu (nordöstlich von Maltaja) mit Tešub auf dem Stiere (Abb. bei E. Meyer, a. a. O. Abb. 80); ferner eine chetitische Bronzestatuette mit einer nackten Göttin, die ein Kind säugt und auf einem Löwen steht (E. Meyer, a. a. O. 109 u. Taf. XI); eine weitere Tafel mit einem Gott auf dem Rücken eines kauernden Löwen (E. Meyer, a. a. O. 104; vgl. auch S. 160: Anm. zu S. 102 f.), sowie die bei den Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft in Assur gefundene Gipssteinplatte mit dem Bilde des Gottes Aššur auf einem Mischwesen aus Löwe, Stier, und Vogel; siehe Andrae, MDOG XXXI, 24; E. Meyer Die Chetiter 94, Abb. 73; Meissner, Grundzüge d. ass. u. bab. Plastik Abb. 224.

[4] Siehe v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV 362 ff. Abb. 265 und Taf. LXIV; E. Meyer, a. a. O. 110 ff. u. Abb. 83 (Löwenbasis); ferner die Bruchstücke einer Pferdebasis für ein mächtiges Götterbild (Samaš!) bei v. Luschan, a. a. O. IV 243 ff; erwähnt werden weitere solche chetitische Sockel und Tier-

kannten Darstellung mit gewaltigem Rachen, heraushängender Zunge und gefletschten Zähnen wiedergegeben und von einem vorwärtsstürmenden Dämon zusammengehalten, um die apotropäische Wirkung möglichst zu steigern. Bekannt sind auch die Darstellungen auf den babylonisch-assyr. Grenzsteinen, wo die Götterembleme (an Stelle der Gottheiten selbst) von Tieren getragen werden [1], sowie die assyrischen Kriegsstandarten, wo Aššur als Krieger mit Pfeil und Bogen in der Sonnenscheibe auf zwei mächtigen Stieren steht, während unterhalb der letzteren Wasserströme aus zwei Löwenrachen hervorsprudeln und abermals Stierhörner das Motiv kraftvoll abschliessen. Die Vereinigung der beiden Symbole des Löwen und Stieres ist die wirksamste Darstellung der Macht des Kriegsgottes Aššur [2]. Endlich schliessen sich an die Darstellungen auf den grossen Reliefs und den Felsskulpturen noch die Abbildungen auf den Siegelcylindern an. Auch hier wird die Gottheit besonders bei den Anbetungsszenen gerne auf Tieren stehend dargestellt. Es liesse sich, namentlich von Cylindern assyrischer und chetitischer Herkunft, ein reiches Material zusammentragen [3].

Dabei erscheinen solche Darstellungen keineswegs auf die genannten Länder beschränkt, das Motiv ist vielmehr über den ganzen Orient verbreitet. Man denke an die syrische Göttin von Kadeš am Orontes, die auf dem Löwen steht [4], an den syrischen Sonnengott zu Pferde [5], an die ägyptische Stele aus Thachpanches aus persischer Zeit mit der Gottheit auf dem Löwen [6], sowie an die Gottesbilder auf

---

gestalten bei E. Meyer, a. a. O. 110. Dazu vergleiche auch das Mittelbild des Gorgogiebels von Kerkyra (Korfu), wo ein weiblicher Dämon (Gorgo) zwei Löwen hält; s. E. Meyer, a. a. O. 113. — Für Assyrien u. Babylonien wurden bis jetzt solche nicht gefunden.

[1] Siehe die Abbildungen bei Jastrow, Bildermappe Nr. 27 ff.

[2] Abb. bei Jastrow, a. a. O. Nr. 51; Gressmann, AOTB II 35 Abb. 53. Eine ähnliche Standarte zeigt Aššur als Krieger mit dem Pfeil auf einem Stiere (s. Layard, Monuments of Niniveh I pl. 14; Perrot-Chipiez, Histoire de l'Art 516 fig. 236). Zu diesen Feldzeichen vgl. überhaupt Fr. Sarre, Die altorientalischen Feldzeichen, in Klio III (1903) 333 ff.

[3] Vgl. für die älteste Zeit H. Prinz, 92 Nr. I. II. (ebenda auch weitere Literaturnachweise). Für die spätere Zeit siehe H. Ward, p. 171 ss. (Chapter XXX) u. p. 248 ss. (Chapter XL). Einen Gott auf dem Stiermenschen siehe ebenda p. 240 fig. 719.

[4] Siehe Ward, p. 258 fig. 775; H. Gressmann, AOTB II Abb. 128—130.

[5] Gressmann, a. a. O. II Abb. 134.

[6] Ebenda Abb. 132.

Münzen von Tarsos aus der Seleukidenzeit und aus der römischen Kaiserzeit, die den grossen kilikischen Vegetationsgott Sandon mit einer Blume und der Axt, dem alten Symbol des chetitischen Tešub, auf einem gehörnten Löwen zeigen [1]. Das sprechendste Zeichen des Fortlebens jener uralten Symbolik ist schliesslich der sogenannte Jupiter Dolichenus (so genannt nach dem nordsyrischen Badeort Doliche), dessen Kult im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. durch die syrischen Soldaten und Händler weit im römischen Reiche verbreitet wurde. Nach alten Vorbildern steht der Gott auf einem Stiere, in der Rechten die Doppelaxt, in der Linken das Blitzbündel haltend und um die Hüfte das grosse Schwert gegürtet, ganz das Gegenbild des chetitischen Gewittergottes Tešub und seines östlichen Doppelgängers, des babylonisch-assyrischen Adad [2].

Für die Beurteilung des symbolischen Zweckes all dieser verschiedenen Typen der Verbindung eines Tieres mit der Gottheit ist nun die Tatsache wichtig, dass die Gottheit immer mit dem Tiere dargestellt wird, das in den mythischen Erzählungen mit ihr in Verbindung getreten ist oder in poetischen Darstellungen ihr zugeeignet wird. So wird Enlil, nach der älteren babylonischen Fassung der Überwinder des gottfeindlichen Ungeheuers (Apsū, Tiāmat; vgl. oben S. 15) auf dem „giftspeienden" oder die „Zunge weit heraushängenden Schlangengreifen" dargestellt [3]. Ebenso hat Marduk, der Nachfolger Enlils als Sieger über Tiāmat, diesen Drachen an seiner Seite oder fährt auf demselben einher [4]. Ea, der Gott des apsū, der in Texten gepriesen wird als „der erhabene Steinbock" oder „der dem Steinbock entspricht" [5], wird mit dem Ziegenfisch, einer Kombination des Bockes (Antilope, Steinbock oder Ziege?) mit dem Fische, verbunden [6]. Des-

---

[1] E. Meyer, Die Chetiter 118 Fig. 86.

[2] Siehe die Abb. bei E. Meyer, Die Chetiter, Fig. 89; Ward, fig. 471; Gressmann, AOTB II Abb. 142; vgl. auch das Bronzebild dieses Gottes, wo zu beiden Seiten des Felsens ein Stierkopf herauswächst (Abb. bei E. Meyer, a. a. O. Taf. XVI).

[3] Siehe oben 61 [3 u. 4]; dazu Ward, p. 51 s.

[4] Siehe die Mardukdarstellung in MDOG Nr. 5, 14 Abb. 3 (= Delitzsch, Babel u. Bibel, 1. Vortrag 34 Fig. 38; Gressmann, AOTB II 59 Abb. 96). Weitere Darstellungen bei Prinz, Taf. XI, 4 sowie die Hinweise ebenda 124 ff; Ward, Fig. 438. 439. 324 u. 562. Der Drache als Gefährte Marduks ist ja auch inschriftlich belegt bei Agumkakrime (KB III, 1 S. 142); siehe oben S. 23 [2].

[5] Michatz, Die Götterliste der Serie An | ilu A-nu-um (Diss. Breslau 1909) 23.

[6] Siehe H. Prinz, S. 139 f., sowie das Siegel bei Gressmann, AOTB II Abb. 99.

gleichen hat Ningirsu „das grimmige Raubtier ohnegleichen“ [1] den Löwen, das Symbol der Macht, Šamaš, der auf seinem Wagen fährt, das Pferd [2], Ramman-Adad, „der erhabene Stier“ oder „der göttliche Wildstier“ den Stier oder den liegenden Ochsen, den er bisweilen sogar an einem Seile führt [3]; und Ištar, die Kriegsgöttin κατ' ἐξοχήν, „die Göttin des Kampfes, die Herrin der Schlacht“ [4], „die da mit Flammen bekleidet ist und furchtbaren Glanz trägt“ [5], hat ebenfalls den Löwen [6]. Es lässt sich also für die Verbindung der Gottheit mit Tieren das Prinzip feststellen, dass poetische Metapher oder literarische Einkleidung und bildliche Wiedergabe übereinstimmen [7].

Daraus geht aber zugleich hervor, welches der eigentliche Zweck unseres Motives ist. Enlil und Marduk hat die Überwindung des Fabelwesens zu Herren desselben gemacht. Darum liegt hier den Darstellungen ohne Zweifel d e r G e d a n k e d e s T r i u m p h e s zu Grunde. In den anderen Fällen ist es die Beziehung zwischen dem speziellen Charakterzug des Gottes und der natürlichen Symbolik des betreffenden Tieres, welche Anlass zum literarischen Vergleiche und damit auch zur Verbindung im Bilde gegeben haben; vgl. Ramman — Stärke – Stier; Ningirsu oder Ištar — Macht — Löwe [8]. Und so gestaltet sich in beiden Fällen die Verbindung mit der speziellen Tiergestalt zur Erinnerung an dieses Lebensereignis oder an jenen Charakterzug der Gottheit und damit zur Offenbarung der göttlichen Macht. Alles, was man aus der religiösen Literatur in dieser oder jener Beziehung kennt, erwacht beim Anblicke der bildlichen Darstellung. Umgekehrt

---

[1] Gudea Cyl. A II, 10 (Th.-D. 91).

[2] Siehe auf dem Relief von Maltaja die fünfte Figur (von links an gerechnet).

[3] Siehe Ward, p. 171 ss. fig. 455—470. Desgleichen erscheint auch sein chetitischer Doppelgänger Tešub auf einem Stiere; siehe Ward, p. 288 ss. fig. 878—897.

[4] Assurbanipal Cyl. B 35 (Streck, Assurb. II 114).

[5] Assurbanipal Rm. Cyl. IX 79.

[6] Siehe oben S. 40 f. und die Siegelcylinderdarstellungen bei Ward, p. 248 ss. fig. 751 ff. Ebenda p. 312 fig. 982 ziehen Löwen ihren Wagen. Zu erwähnen ist auch ein von H. Grimme in OLZ XVI (1913) 156 veröffentlichtes Siegel, das eine auf d r e i schreitenden Löwen stehende Göttin darstellt. Diese ist das chetitische Gegenbild der assyrischen Ištar.

[7] Vgl. hiezu H. Prinz, S. 93 ff. und 124 ff.

[8] Auf keinen Fall ist irgendwelcher Tierkult, wie Frank, Studien zur babyl. Religion I 239 ff. annimmt, der Ausgangspunkt dieser Symbolik; vgl. die oben S. 33 [5] angegebenen Autoren, ferner L. W. King, PSBA XXIV (1912) 276 ss. („The origin of animal symbolism in Babylonia, Assyria and Persia“).

auch lässt man, besonders wo es sich um religiöse Festszenen handelt, die Gottheit „auf dem Gefährte ihrer Herrlichkeit“, ihrem charakteristischen Tiere erscheinen, wie die oben angegebenen Reliefskulpturen beweisen. Manche Tiere, wie z. B. der Stier und der Löwe an den assyrischen Kriegsstandarten, sind auch ohne weiteres Symbole der göttlichen Macht. So wird die Verbindung der Gottheit mit den Tieren in allen Fällen zum „glorifizierenden Schema“, zur bildlichen Verkörperung der göttlichen Macht und Majestät[1]. Und daraus ergibt sich auch die Bedeutung der besonderen Verwendung der Tiergesichter im ezechielischen Bilde. Sie sollten den Eindruck der Grösse und Macht Jahwes, der schon durch das Kerubmotiv erweckt wurde, noch verstärken, indem sie als unmittelbare Träger des Thrones erschienen.

Dazu kommt endlich als lichtvoller Abschluss der Theophanie noch der Thron Jahwes mit der geheimnisvollen Gottesgestalt (1, 26). Auch über diesen gibt die altorientalische Tradition wertvollen Aufschluss. Was zunächst die Gestalt des Thrones betrifft, so haben wir auf Grund des archäologischen Materials an einen einfachen Kasten zu denken. Zwar finden sich auf alten Siegelabrollungen Throne mit Rückenlehne abgebildet, ähnlich den Königsthronen[2], aber gewöhnlich sind es einfache Kästen[3]. Dazu stimmt auch, dass die Lade Jahwes, die in der Bibel als „Kasten“ bezeichnet wird, ursprünglich wohl nichts anderes war als ein Thron Jahwes[4]. Auf einem solchen Throne fährt auch hier Jahwe durch die Lüfte. Wie hätte aber das Visionsbild herrlicher abschliessen können! Denn von jeher bildete „die Idee der Herrschaft

---

[1] Vgl. E. Meyer, Die Chetiter 91; M. Dibelius, Die Lade Jahwes 84 und besonders die Stelle in dem oben 42 erwähnten Hymnus auf Adad (Z. 9): „a-a dingir IM úg-gal-la ū-a“ = Vater Adad, reitend auf dem grossen Löwen ist dein Name.“

[2] Vgl. den ägyptischen Löwenthron bei Dibelius, Die Lade Jahwes 77; Gressmann, AOTB II 110 Abb. 227; ferner den Thron auf der Darstellung des Königs Sanherib vor Lakiš bei Gressmann, AOTB II 137 Abb. 270, sowie I. Kön. 10, 19 für den Thron Salomos, wo die beiden Armlehnen auch auf eine Rückenlehne schliessen lassen. — Altbabyl. Throndarstellungen in dieser Form siehe auf dem Siegel Ur-Engurs von Ur (Ward, p. 21 fig. 30), sowie die Darstellung Ningirsus in Découv. p. 304. — Vgl. dazu P. Cassel, Kaiser- und Königsthrone. Berlin 1874.

[3] Vgl. z. B. das bekannte Sipparrelief mit dem Throne des Šamaš (Jastrow, Bildermappe Nr. 94); die Hammurapistele (Jastrow, Nr. 6); die Anbetungsszene des Gudea (Ward, p. 24 fig. 39b, Jastrow, Nr. 191) und das Siegel des Urlama von Tello (Découv. 307; Ward, p. 24 fig. 39a).

[4] Siehe J. Hehn, Gottesidee 255[2].

und des Königtums das wesentlichste Moment der Gottesidee bei den semitischen Völkern"[1]. Mit dem Begriffe „Gott' war der der unbeschränkten Herrschaft verbunden[2]. Die Babylonier fassten ilu geradezu als Äquivalent für „König" und „Machthaber", umgekehrt bezeichneten sich die irdischen Herrscher in der ältesten Zeit als Repräsentanten der Gottheit, ja als Inkarnation derselben und bisweilen als Gottheit selbst[3]. Ebenso ist im Alten Testamente von Anfang der Gedanke an das Königtum mit Jahwe verbunden, Jahwes Herrschaft über die Welt bildet ein selbsverständliches Korrelat der israelitischen Gottesidee. Überall in den ältesten Liedern klingt der Gedanke daran wieder[4]. Er hält das Volk wie mit einem eisernen Ringe zusammen, kettet es zugleich an seinen Gott und bildet die tiefere Wurzel all seiner Hoffnungen auf eine glorreiche Zukunft[5]. Mit der Königsidee aber ist der Königsthron, auf welchem jene repräsentiert wird, notwendig verbunden (vgl. I. Kön. 10, 18 ff.). Von den ältesten Zeiten an erscheinen darum die Götter bei den Adorationsszenen auf dem Throne. Die Könige sprechen davon, dass sie solche für den Tempel stifteten[6], ja diese gehörten zum gewöhnlichen Tempelinventar[7]. Desgleichen sitzt Jahwe im Alten Testamente, wo immer er in seiner göttlichen Majestät erscheint, auf seinem göttlichen

---

[1] Siehe den Nachweis bei J. Hehn, Gottesidee 200 ff. (Etymologie von אֵל, bes. S. 207).

[2] Vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] (Berlin 1897) 145.

[3] Siehe die Ausführungen J. Hehns, a. a. O. 204 f. 332 ff.

[4] Vgl. Ex. 15, 1—18. 21; 17, 16; Num. 10, 35; 21, 17 f. 27 ff.; c. 23 u. 24 (bes. 24, 7. 8a; 23, 21); Dt. 33, 5; Ri 5. Zum Ganzen vgl. E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (Leipzig 1912) S. 131 ff.

[5] Ich werde das in meiner theologischen Dissertation „Die Stellung Ezechiels in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik" des Näheren begründen.

[6] Vgl. Gudea, Stat. A II 3 ff. (Th.-D. 67); Stat. E IV, 3 ff. (Th.-D. 79); Stat. F III 8 f. (Th.-D. 83); Cyl. B. XVI 17 f. (Th.-D. 137). — Vgl auch die Erwähnung des Thrones der Ištar im Etana-Mythus III a, 10 f: „Ein Thron ward hingestellt" (s. KB VI, 1, 110).

[7] Vgl. M. Streck, Assurbanipal II 415. (Nachtrag zu S. 295—299). Eine Beschreibung eines solchen Götterthrones liegt vor bei Assurbanipal, K. 2411 III 16 ff. (M. Streck, a. a. O. II 295 ff.) In der Cella von Esagila wurde ein Abdruck eines hölzernen Thrones gefunden (s. Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa 1911; bereits bei Streck erwähnt).

Throne [1]. So kann denn auch bei Ezechiel Jahwe nicht erhabener dargestellt werden als auf dem Throne: Er erscheint als der allsehende und allwaltende Herrscher, im Vollbesitze seiner Macht auf dem geheimnisvollen Wagen einherfahrend, sitzend auf seinem Throne. So ist er wirklich als „König" seinem Volk gegenwärtig [2].

---

[1] Vgl. 1. Kön. 22, 19; Jes. 6, 1; Dan. 7, 9; I. Hen. 14, 18; 71, 7; Apoc. Abr. XIII. XIV. — In Ex. 24, 9 f. wird nur „etwas wie aus Saphirplatten zu seinen Füssen" erwähnt.

[2] Vielleicht haben wir auch bei der eigenartigen Gestalt Jahwes (1, 26—28 a) an ein den altorient. Gottesdarstellungen analoges Bild zu denken. R. Dussaud, les visions d'Ézéchiel 305 s. verweist hier auf die Darstellung Aššurs in der geflügelten Sonnenscheibe (siehe oben unsere Abbildung 9). Tatsächlich geht Aššur von den Hüften ab ganz in der Sonnenscheibe auf, ganz entsprechend wie der Prophet von der Erscheinung Jahwes erzählt: „Und ich sah es blinken wie Glanzerz (. . . .) von dem an, was wie seine Hüften aussah aufwärts; und von dem an, was aussah wie seine Hüften nach abwärts, sah ich etwas wie Feuerschein und Glanz war rings um ihn (1, 27). Gressmann, Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie (Göttingen 1905) S. 51 f. denkt an Nergal, der IV R 24, 54 a als Gott des Feuers mit glühendem Munde bezeichnet werde.

Schluss.

Wenn gerade mit Ezechiel, dem ersten Propheten des Exils, in der Art und Weise, wie Jahwe sich offenbarte, eine grosse Veränderung eingetreten ist, so haben wir die Erklärung gefunden. Ezechiel musste, wie wir einleitend sagten, Theodicee treiben. Es galt bei ihm, Jahwes Macht und Grösse besonders zu betonen und so den Glauben des Volkes zu stärken und das Vertrauen auf seinen Gott zu erhalten und zu beleben. Das war auch mit der Zweck der gewaltigen Berufungsvision. Bereits durch das erste Erscheinen Jahwes sollte der Glaube an den mächtigen Gott wachgerufen werden. Wie aber hätte dieses Ziel besser erreicht werden können als dadurch, dass der Prophet hinweisen konnte auf die Tatsache, dass gerade über jene Elemente, in denen man in Babel die Grösse und Majestät der Gottheit schaute und darstellte, auch Jahwe verfügt, ja dass jene glänzende Pracht, welche die fremden Götter umgab und welche geeignet war, die Exulanten kleinmütig zu stimmen, von der Erscheinung ihres Gottes noch übertroffen wird. So offenbart sich denn Jahwe gerade in den Bildern, wie sie die dortige religiöse Umgebung nahelegte. Und daraus ergibt sich zugleich die Bedeutung der einzelnen Motive der Theophanie. Jahwe tritt auf im Sturme, auf dem man die grossen babylonischen Götter einherfahrend dachte. Auch sein Gefährte bildet der mächtige Wagen mit den gewaltigen Rädern, ob dessen furchtbaren Getöses Himmel und Erde erzittern. Seinen Thron tragen dabei jene Kerube, welche die Exulanten als Wächter an den Tempeln und Palästen oder sonst als Träger der Gottheiten bewunderten. Zugleich sind der Stier, das Symbol der höchsten Kraft, der Löwe als Repräsentant der ehrfurchtgebietenden Majestät, der Adler als „König der Vögel“ und Gottesvogel κατ᾽ ἐξοχήν sowie der Mensch als Vertreter der höchsten Würde und der Intelligenz an seinem Throne vereinigt. Jahwe ist der „über

den Keruben Thronende", er hat die Repräsentanten der Macht und Grösse zu seinen Füssen, wie dort in Babel die Gottheit auf ihrem Tiere ruht. Wir haben hier in der Tat das Bild eines mächtigen orientalischen Königs oder eines in begeistertem religiösem Triumphzuge auf seinem Wagen einherfahrenden Gottes vor uns. Und es lässt sich wohl denken, welchen Eindruck diese Theophanie bei den Exulanten gemacht haben wird; sie mussten erkennen, dass „ihr Gott noch der Jahwe ist", wie sie ihn aus Geschichte und Poesie kannten. Und es kann uns nicht wundern, wenn auch in der Folgezeit, wo immer es galt Gottes Macht und Majestät gegen Missmut und Kleinglauben zu betonen, Ezechiel c. 1 zum Vorbilde gedient hat. Gerade im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde aber wird uns das Bild in seiner Eigenart und Bedeutung erst vollauf verständlich.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 1 Z. 4 v. u. lies 10, 12 statt 10, 13.
S. 6 Z. 6 v. u. lies 33, 10 statt 39, 10.
S. 9 Anm. 11 ergänze: Z. 4.
S. 10 Z. 7 v. u. lies KUšagninnū statt KUšagia.

Sachregister.

Vorbemerkung: Die Zahlen bezeichnen die Seiten, die kleinen Ziffern, welche neben den Zahlen hochgestellt sind, die Anmerkungen. Abkürzungen: G. = Gott; Gn. = Göttin; P. = Personenname; O. = Ortsname.



